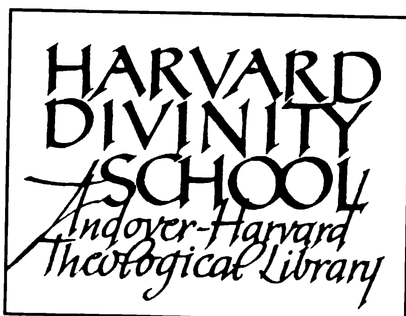

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Theologische Studiën.

TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE

VAN

Lic. F. E. DAUBANTON, Dr. F. VAN GHEEL GILDEMEESTER,
Dr. A. J. TH. JONKER, Dr. C. H. VAN RHIJN en
Dr. D. C. THIJM.

EERSTE JAARGANG.



UTRECHT. — KEMINK & ZOON. — 1883.

INHOUD.

De leer der conditioneele onsterfelijkheid.

I.

Vóór eenige jaren werd door sommigen de Locus „de Novissimis" nauwelijks een bescheiden plaatsje naast de andere Loci der Christelijke dogmatiek waardig gekeurd; velen meenden met Schleiermacher dat de profetische vraagstukken, die hier ter sprake komen, van minder belang waren dan b.v. de Soteriologische; Pareau en Hofstede de Groot gingen zelfs zóóver dat zij in hun bekend compendium verklaarden: „De hac Eschatologia noluimus Sectione peculiari agere." Tegen dit onbedachtzaam uitgesproken oordeel, waarbij een belangrijke factor van het geloofsleven der gemeente gevaar liep uit den kring der theologische beschouwingen verdrongen en aan de contrôle der wetenschap onttrokken te worden, haastten zich echter anderen een nadrukkelijk protest in te dienen. Men toonde aan dat de motieven, die tot deze miskenning van de waarde der Eschatologie geleid hadden, geen steek hielden. Men drong aan op de erkenning dat zij, wel verre van een onbeduidend aanhangsel, het middelpunt behoorde te zijn van de wetenschappelijke ontvouwing van die waarheden, waardoor de belijders van het Evangelie zich sterk gevoelen en zalig in hope. Kortom, men eischte voor haar een eereplaats in de christelijke Dogmatiek, omdat haar object, de verwachting

der toekomende dingen, een zeer integreerend bestanddeel uitmaakt van het geloofsleven, en dit geloofsleven in zijn ganschen omvang en in evenredigheid met de meerdere of mindere beteekenis van elk der elementen, waaruit het is samengesteld, binnen den cyclus der dogmatische wetenschap moet vallen, zal deze hare verhevene roeping naar eisch kunnen vervullen. En dit alles geschiedde niet te vergeefs. De richting, waarin zich de Theologie tegenwoordig beweegt, biedt steeds meer aanleiding om met den Hoogleeraar van Oosterzee te vermoeden, dat evenals in de eerste vier eeuwen veel werd gedaan voor de Christologie en men in de zestiende eeuw meer bepaald zijne krachten wijdde aan de Soteriologie, voor onzen tijd de vereerende taak is weggelegd, om op Eschatologisch gebied eenig meerder licht te ontsteken, en den veelzins ondoordringbaren sluier, die hier vooral nog over menig punt ligt uitgespreid, een weinig op te heffen [1]). Ofschoon er helaas! maar al te veel reden overblijft om de door dezen beminden en diep betreurden voorganger in de Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie van het jaar '45 ontboezemde klacht, ook heden te herhalen: „dat de Eschatologie nog steeds een troebel mengsel is van stellen en ontkennen, en dringend om herziening en vernieuwing roept;" het laat zich niet ontkennen dat zich op dit gebied een krachtig streven naar helderheid en vastheid van voorstelling openbaart. Wie thans nog, gelijk dit voorheen geschiedde, de vraagstukken, die op de leer der toekomende dingen betrekking hebben, bij de andere loci der Dogmatiek ter loops wilde bespreken, zou reeds hierdoor alle aanspraak op den naam van auctor idoneus hebben verbeurd. Sedert Beck heeft voorgesteld naast de Dogmatiek en de Ethiek als derde hoofddeel der systematische Theologie eene „heilige Physiek" te plaatsen, die voornamelijk geroepen

---

1) v. Oosterzee, Chrl. Dogm. 1e dl. bl. 110.

zou zijn om het eschatologisch element der geloofsleer, met betrekking tot de inzonderheid door de natuurwetenschap vermeerderde kennis dezer wereld, zelfstandig te behandelen en in zijn rijken omvang te ontvouwen; sedert theologen van beteekenis het recht van dezen eisch ten volle hebben erkend en voor de leer der christelijke hope eene afzonderlijke behandeling onder den naam van „Elpistiek" of „Elpismatiek" hebben gevraagd, zal niemand, der zake kundig, door de dweepzieke uitspattingen, waaraan men zich telkens bij de beschouwing van de leer der „laatste dingen" heeft schuldig gemaakt, zich laten verleiden deze onder de quisquiliae der theologie te rangschikken. Naarmate men te levendiger beseft dat het Godsrijk gekomen is en de levende kracht bezit om zich zelf steeds rijker en schooner te reproduceeren, naar die mate zal het oog zich met meer ernst en aandacht op de ideale voleinding van dat rijk vestigen en te duidelijker het onderscheid in het licht treden, dat er is tusschen de heerlijkheid van de Eschatologie des Evangelies en de armoede van de heidensche voorstellingen dezer eeuw, welke zich, evenals die van de oude heidenwereld, binnen den kring van het leven der natuur blijven bewegen en zich niet tot het absoluut eeuwige en het absoluut goddelijke kunnen verheffen. Omdat het geweten reeds de grondtrekken dezer Eschatologie in zich draagt, kan de mensch op den duur niet nalaten, des peinzens en des ontkennens moede, tot haar weder te keeren. Zij is het oudste dogma der christelijke kerk geweest en zal ook het nieuwste en laatste dogma der gemeente blijken te zijn. Alle Theologie zal zich steeds meer — naar Göschel's uitspraak — als Teleologie of Eschatologie openbaren. „Auf jeder der historisch stabil gewordenen Stufen, auf denen das Christenthum sich zu einer Confession gestaltet hat, ist die Idee des Jenseits der charakteristische Ausdruck des jeweilen erreichten Gesammtverständnisses vom Wesen der von Christus gestifteten Religion. Es wäre gewisz die gröszte aller

Wandlungen der christlichen Kirche erst zu erwarten und es würde mit allem geschichtlichen Christenthum ein Ende haben, wir müszten eine Kirche erhalten, die mit allem bisherigen christlichen Kirchenthume einfach bräche, wenn wir das Wort vom ewigen Leben nicht ferner ansehen sollten als des christlichen Glaubens Schluszwort" [1]).

De tegenwoordige toestand der gemeente gebiedt met onverbiddelijken ernst op deze „Idee des Jenseits" de aandacht te vestigen. Al acht men het terecht verkeerd, in krachteloos pessimissme, over dezen tijd te klagen, in plaats van dien aan te klagen bij de rechtbank van het geweten der menschen en het vele goede, dat hij biedt, dankbaar te waardeeren — niemand zal toch ontkennen dat er voor het Christendom zware tijden, tijden van groote beslissing, zijn aangebroken. Van alle zijden verheffen zich de machten der eeuw tegen den godsdienst des Kruises, en groot is het aantal van hen die in de vermetele profetie van zijn rassen ondergang juichen van vreugde. Maar van alle gevaren, die de verdrukte en door onweder voortgedrevene gemeente bedreigen, is dat van gesaeculariseerd te worden het allergevaarlijkste. En om aan dit gevaar te ontkomen heeft zij inzonderheid de belijdenis der hope (Hebr. 10:23) vast te houden en in rustigen eenvoud het oog te vestigen op de toekomende heerlijkheid. „Das Resultat" zoo schrijft Freiherr von Hodenberg zeer schoon in zijn onlangs verschenen werk over de Dogmatiek der toekomst, „der ganzen Pädagogie des A. T., jene wunderbarste Zeit der ganzen Menschheitsgeschichte, von der die Heilige Schrift schweigt und kein menschlicher Mund Kunde giebt, da Maleachi, der letzte Prophet, längst gegangen war und Israel in den Makkabäer-Kämpfen und Martyrien sich erschöpft hatte,

1) Der christliche Unsterblichkeitsglaube. Vortrag von Ferdinand Kattenbusch. Darmstadt 81.

da Finsterniss das Erdreich bedeckte und Dunkel die Völker, da durch das Zeugniss Weniger, deren Namen, wie so Vieler nach ihnen, nicht auf Erden aber im Himmel angeschrieben sind, die Glaubenskraft jener letzten und ersten Zeugen erwuchs, die im Magnificat der Jungfrau Maria alle Zeiten übertönt und die den Sohn Gottes erkannte, als Er in Niedrigkeit erschien, dieses Resultat der elenchtischen Pädagogie des Schöpfers und Welt-Regenten, welche selbst die Heiden an der Erfahrungs-Erkenntniss ihrer eignen Thorheit, Ohnmacht und Willensverkehrung warten machte auf eine unbekannte Rettung, dieses Resultat ist eben heute in der Zeit des erneuten antichristlichen Heidenthums bei den Gläubigen wie bei den im Scepticismus und Pessimismus Verzweifelnden ein banges Warten auf die Offenbarung der triumphirenden Kirche." Doch ik meen dat de gemeente van Christus juist aan dat benauwend wachten op een onbekende redding niet behoort mede te doen. Zij weet dat Hij, die haar Redder is, ook haar Redder wezen zal. Zij formuleert hare hope op het Magnificat der toekomst in den triomfkreet des geloofs. „Maranatha! Jezus komt!" Zich rijk gevoelende in het bezit van de hoogste openbaring Gods, moet zij het besef levendig houden dat het mysterie der toekomende eeuw geenszins tot de volstrekte verborgenheden, maar wel waarlijk tot de door Christus aan het licht gebrachte μυστήρια van het koninkrijk der hemelen behoort. En nu is het de heerlijke roeping der Eschatologie de gemeente in dezen verheffenden, maar door allerlei tegenstand belemmerden arbeid ope et consilio te steunen, de belijdenis van hare hope wetenschappelijk te onderzoeken, deze van onschriftuurlijke bestanddeelen te zuiveren en haar te ontwikkelen tot een geheel van harmonische schoonheid.

Bovendien moet de toenemende onvoldaanheid met de negaties dezer eeuw, ons dringen de vraag naar de toekomst van het menschelijk geslacht en inzonderheid die naar de toekomst van het individu aan de orde te stellen.

De Hegelsche philosophie heeft men gebezigd om alle hoop op en alle vrees voor een andere wereld uit te roeien en slechts zuiver negatief de eeuwigheid in den tijd te verplaatsen; Strausz verklaarde het „Jenseits” voor den laatsten vijand, dien de speculatieve kritiek had te bestrijden en zoo mogelijk te overwinnen; mannen als de schrijver van „Kraft und Stoff” beijverden zich om de bedenkingen, die tegen het geloot aan het voortleven van den mensch na den dood waren ingebracht, te populariseeren en dit geloof zelf onder het homerisch gelach eener lichtzinnige schare als een oudwijfsche fabel aan de kaak te stellen; chemie en physica, anatomie en psychologie hebben sedert geruimen tijd zich ingespannen om aan te wijzen dat de hope des eeuwigen levens als eene ijdele fantasie van abnormale hersenen moest beschouwd worden en — na dit alles blijkt het steeds duidelijker dat het tot nu toe niet is gelukt de neiging tot het eeuwige (Pred. 3:11) uit het hart des menschen te verbannen. Pierson beweerde vóór eenige jaren in zijn „Rigting en Leven” op vrolijken toon: „Al komt onze eeuw, de hooge blos op het gelaat, van tijd tot tijd angstig kloppen aan de deur, waarachter zij de wereld van het oneindige vermoedt, zij blijft aan die deur niet wonen. Zij heeft zich de sombere wolken van het voorhoofd weggevaagd; met ongekende kracht en nieuwe liefde zich geworpen in de dingen die gezien en welligt begrepen worden. En wonderlijk is het de piëtistische rigting te moede, nu al hare pelgrims van dit sombere tranendal in gemakkelijke spoorwagens en weelderige booten, onder het genot der vrolijkste muziek en door de dampen van het verre westen alleraangenaamst bedwelmd, gezond en tevreden haar voorbij snellen, haar een hartelijk vaarwel toewuivende, niet van oordeel dat deze vallei des levens nog anders donker is dan door den rook der industrie [1]).

---

1) Rigting en Leven II. bl. 411 vervl.

Het zou mij grootelijks verwonderen, indien hij thans nog den moed had deze verklaring op denzelfden luchtigen toon te herhalen. Er zijn natuurkundigen die, met voorbijgang van het Evangelie, nieuwe bewijzen trachten op te sporen voor de stelling dat de dood niet de oplossing van het raadsel des levens kan zijn [1]); velen, die gevoelen dat zij niet bij negaties alleen kunnen leven, gaan in de nevelen van het Spiritisme schuil, ten einde daar een palliatief te vinden voor het gemis van de hope der heerlijkheid, hun door de valsche en onbarmhartige wijsbegeerte dezer dagen ontroofd of onthouden; de Platonische leer der zielsverhuizing komt hier en daar weder opduiken [2]) en wordt een onvoldaan geslacht als de eenig ware troost in leven en in sterven aangeprezen. En bewijzen deze verschijnselen niet dat de menschheid niet nalaten kan uit hare gemakkelijke spoorwagens en weelderige booten weder te keeren en angstig, zeer angstig, te kloppen aan de deur, waarachter zij de wereld van het oneindige vermoedt? Getuigen zij niet onweêrsprekelijk dat ook in de harten van de kinderen dezer eeuw eene aspiratie naar het eeuwige blijft wonen, die, hoe ook mishandeld en onderdrukt, zich toch altijd weder verheft, zij het dan slechts om met een Alfred de Musset den noodkreet te slaken: „malgré moi l'infini me tourmente!" Alleen de christelijke levensbeschouwing der hope is in staat aan deze aspiratie waarachtig voldoening te geven. Het liberalisme leeft van den eschatologischen droom van een geregelden vooruitgang der menschelijke natuur „in's Blaue hinein," en het maakt een tragi-komi-

---

1) „Die Urreligion der Menschheit, eine Offenbarung der Natur von einem wesenhaften Gott und der Fortdauer der Seele durch Neugestaltung, ihr Verlust und ihr Ersatz, nachgewiesen von J. G. Neuborn 1882. — Het vierde hoofdstuk handelt over: „die Unsterblichkeit des Lebens, durch das Licht organisch begründet."

2) Zie b. v. de brochure van D. Burger over dit onderwerp in 't jaar 1877 te Amersfoort verschenen.

schen indruk te zien hoe wanhopig het worstelt tegen de reusachtige practische bezwaren, die zijne schoone verwachtingen tegenwoordig voor de voeten worden geworpen. Het pessimisme twijfelt aan het bereiken van dit einddoel en heeft het verlangen naar een buddhistisch Nirvana als de slotsom zijner eschatologische beschouwingen begroet. Niet minder troosteloos is het vooruitzicht, waarin de natuurwetenschap zich verblijdt en dat door Hellwald aldus is geformuleerd: „Dann wird die Erde, ihrer Lebewelt beraubt, in mondgleicher Verödung die Sonne umkreisen, das Menschengeslecht aber, seine Kultur, seine Ideale sind gewesen. Wozu? [1]) Het menschenhart trouwens weigert en zal altoos blijven weigeren te rusten in het geloof aan eene toekomst, waarin het individu verdwijnt en waarbij op zijn hoogst slechts sprake kan zijn van eene onsterfelijkheid, die in het voortleven in de herinnering der nakomelingschap bestaat en verschrikkelijk veel gelijkt op een eeuwigen dood. Bij het opmaken zijner levensbeschouwing zal de mensch de vraag naar zijn voortbestaan aan gene zijde des grafs onmogelijk buiten rekening kunnen houden, hoe dikwijls hij ook wordt aangemaand deze te laten rusten [2]), en omdat zij onoplosbaar is — droevig sophisme — onbelangrijk te achten. Het christendom moet optreden met de verzekering dat het antwoord op deze vraag in het Evangelie gegeven is, al moet deze heldhaftige verzekering gewaagd en vermetel zijn in het oog van hen, die het antwoord zelf nog niet hebben aangenomen. De Eschatologie is geroepen dit antwoord ijverig en wetenschappelijk te onderzoeken, opdat het recht gekend zij en niet onkenbaar gemaakt worde door sektarische en fantastische voorstellingen, welke zich zoo licht als slingerplanten en parasietgewassen daaraan hechten.

1) Vgl. Dr. K. Mühlhäuszer, Die Zukunft der Menschheit. Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Bd. VI. Heft 3, 81.

2) Pierson. Lebensbeschouwing dl. I, bl. 91.

In deze overtuiging waag ik het eene bepaalde zijde van het vraagstuk der onsterfelijkheid hier ter sprake te brengen. Dat dit vraagstuk zelf tot de allerbelangrijkste behoort, die in de Eschatologie aan de orde komen, zal niemand willen ontkennen, doch evenmin dat de oplossing er van tot heden onvolledig is gebleven en aan vastheid van voorstelling veel te wenschen overlaat. De meesten van hen, die de boetprediking van den dood vernemen — naar Zeschwitz's prachtige uitdrukking, de onsterfelijke Jonas in het Ninive dezer wereld — zij luisteren slechts een oogenblik en wenden zich van zijn sombere prediking af, voldaan met een paar wiegelingen des gevoels of met de verzuchting dat het toch onmogelijk is aangaande deze dingen tot zekerheid te komen; zij vasten een wijle, zij binden zich even een linnen zak om de lenden, doch vegen weldra de tranen af om met de oude frivoliteit de ziel in den ijdelen arbeid en in de ijdele wellusten van dit groote Ninive te begraven. Doch ook de ernstiggezinden, die gedurende meer dan ééne nachtwake het raadsel des doods hebben bepeinsd, plegen zich met enkele zwevende ideeën en onbestemde vooruitzichten tevreden te stellen. Voor de slingeringen des twijfels angstvallig terugdeinzend, weigeren velen het recht, waarop de majestueuze verwachting van een eeuwig leven steunt, aan een scherpe kritiek te onderwerpen; zij wagen het niet de eenmaal gekozen gedachtenlijnen consequent door te trekken, en trachten veiligheidshalve op allerlei wijze aan de eischen van strenge formuleering en wetenschappelijke begripsbepaling te ontkomen. En van daar dat, gelijk Guizot terecht beweert, er vooral in dit stuk eene groote mate van geveinsdheid bestaat en zeer velen wel zeggen aan de onsterfelijkheid te gelooven, maar er toch in het diepst van hunne ziel aan twijfelen [1].

---

1) Ursinus schrijft in zijn Schatboek bij de verklaring van het 57e antwoord van den catechismus: „De alderheylichste Vader de Paus Paulus de derde, doen hij sterve soude, seyde dat hy nu soude ondervinde de waerheyt

Had de Theologie, aan wie toch de taak is opgedragen niet enkel het object des christelijken geloofs maar ook dat der christelijke hope te doorvorschen, zich er met meer ijver op toegelegd de hier bedoelde onzekerheid weg te nemen; had zij de geheel eigenaardige beteekenis die deze hope voor het godsdienstig leven heeft duidelijker in het licht gesteld; had zij, om niet meer te noemen, het verband tusschen de Christologie en de Eschatologie beter laten uitkomen en met meer bepaaldheid aangewezen, dat de ééne met de andere staat of valt — zij zou misschien veler afdwalen op den weg der vulgaire ontkenning hebben voorkomen, terwijl het haar tevens veel gemakkelijker zou gevallen zijn de zwakheid aan te toonen van die richting in de nieuwere godgeleerdheid, welke het waagt aan de idee der onsterfelijkheid alle beteekenis voor het religieuse leven te ontzeggen. En ofschoon nu, mede tengevolge van dit verzuim, ieder die het doornig terrein van deze Eschatologische beschouwingen betreedt, zich vooraf kan verzekerd houden dat het ook hier geldt: „qui s'y frotte, s'y pique" het blijft desniettemin onafwijsbare plicht, voor ieder die de gemeente en hare theologie liefheeft, tot het verkrijgen van juiste en heldere voorstellingen van hetgeen de mensch, volgens het Evangelie, aan gene zijde des grafs te wachten heeft, zij het dan ook slechts in geringe mate, mede te werken.

Volgens de meest gewone opvatting hebben alle menschen, niemand uitgezonderd, te verwachten, dat zij na hun dood eindeloos zullen voortleven. De gedachte dat het bestaan van den mensch aan de overzijde van het graf ooit een einde zou kunnen nemen wordt als ongerijmd en onschriftuurlijk afgewezen. De goeden, de geloovigen, zullen eene eeuwige zaligheid genieten; de boozen daarentegen, de ongeloovigen — en hun aantal is legio —

---

van drie stucken, aan welcke hij alle de dage syns levens getwyfelt hadde. I. Ofter een Godt zij. II. Ofter een Helle zij. III. Of de zielen onsterflyck zijn.

moeten zich op een eeuwige ellende voorbereiden. Terwijl sommigen zich van deze ellende grof realistische voorstellingen vormen en anderen de uitspraken der Heilige Schriften, die op deze bestaanswijze betrekking hebben, in figuurlijken zin plegen op te vatten, wordt toch in orthodoxe kringen het denkbeeld, dat de zondaar, die onbekeerd stierf, een onbeschrijfelijk angstigen en nimmer eindigenden jammerstaat, als gevolg van het door God gewilde oordeel der verwerping, tegengaat, door bijna niemand geloochend. Deze leer wordt van de kansels gepredikt, den kinderen bij het godsdienst-onderwijs ingeprent, in de handboeken van dogmatiek, zij 't dan ook met zekeren schroom, verdedigd, en door niet weinigen als het schibboleth van kerkelijke rechtzinnigheid beschouwd. Niet lang geleden werd zelfs een Evangelieprediker in Schotland door de synode der presbyteriale kerk afgezet, omdat hij het gewaagd had zijn twijfel aangaande de eeuwigheid der helsche straffen uit te spreken.

Deze beschouwing gaat echter gebukt onder vele en gewichtige bezwaren, welke zich niet, gelijk men dikwijls beproeft, met een enkel gemoedelijk „Kraftwort" laten ter zijde stellen en die menigeen weerhielden en nog weerhouden haar zijne instemming te verleenen. Viel het niet te ontkennen dat zij in sommige Schriftuurteksten, naar het scheen, zeer duidelijk werd geleerd, reeds Origenes meende dat aan de straffen, die de goddeloozen na dit leven zouden hebben te ondergaan, eene paedagogische beteekenis moest worden toegekend en de Schrift aanleiding gaf om de zaligheid van alle menschen en de wederherstelling aller dingen te verwachten. En deze voorstelling heeft niet alleen in Origenes maar ook in Gregorius van Nyssa, Johannes Scotus Erigena, Peterson, Michael Hahn, Oetinger, Schleiermacher en zoovele anderen hare talentvolle verdedigers gevonden [1]). Deze meenen

---

1) Vgl.: „Die Lehre von der „*ἀποκατάστασις πάντων*" von T. Wendlandt, Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, herausgegeben von Dr. Chr. C. Luthardt, Heft VII u. VIII. 1882.

dat aan de zonde als „ens negativum" of „privativum" geen eeuwig bestaan kan worden toegekend; zij beweren dat het in strijd is met een juiste opvatting van de liefde Gods de eindelooze ellende van vele zijner tot geluk geschapene schepselen aan te nemen; zij beroepen zich op tal van uitspraken uit de H. S., die huns erachtens geen twijfel overlaten of:

„We can but trust that good may fall
At last, far off, at last to all,
And every winter change to spring."

Bij de meeste nieuwere dogmatici is, betreffende dit belangrijk vraagstuk der Eschatologie, een vermoeiend hinken op twee gedachten waar te nemen. Zij stemmen toe dat de Bijbel wel degelijk aanleiding geeft om eene eindelooze rampzaligheid der goddeloozen te verwachten, doch gevoelen zich tevens gedrongen tot de erkenning dat de gedachte aan eene *ἀποκκτάστασις τῶν πάντων*, waarmede alle disharmonie uit de schepping zou verdwijnen, zich niet laat elimineeren uit de voorstellingen, die wij ons van de toekomst hebben te vormen, indien wij althans aan de beteekenis van die uitspraken der H. S., welke daarop wijzen, ten volle recht willen laten wedervaren. En men begint almede gaaf te bekennen dat het niet mogelijk is deze twee, lijnrecht tegen elkander indruischende beschouwingen te verzoenen of haar tot een hoogere éénheid te brengen, waarin zij beide hare beteekenis onverzwakt zouden kunnen behouden. Vroeger stelde menigeen zich tevreden als van ééne der twee genoemde voorstellingen het scherpe was afgeslepen, het markante er uit was weggenomen, en zij daarna op de eene of andere wijze aan de tegenovergestelde opinie was gesubordineerd; tegenwoordig zal echter niemand meer meenen dat de zwarigheid is opgelost zoo men b. v. met Hieronymus aanneemt dat althans sommige personen uit de hel kunnen gered worden, [1]) of met Lessing het absolute

1) Hier. in Jes. 66:24. Sicut diaboli et omnium impiorum, qui dixerunt

onderscheid tusschen zaligen en verlorenen tot een eeuwig terug blijven van de laatsten achter de eersten heeft gereduceerd, of met Schumann en anderen, de mogelijkheid van eene vermindering der hellestraffen heeft uitsproken [1]). Zij die zich van dergelijke kunstgrepen niet wenschen te bedienen, en evenzeer weigeren te berusten in een pijnlijk dualisme, waarbij erkend wordt dat zich in de H. S. twee verschillende gedachtenlijnen — die van de eindelooze rampzaligheid der verlorenen en die van de wederherstelling aller dingen — naast elkander voortbewegen, zonder zich ooit te laten vereenigen, plegen, na eenige aarzeling, het gevoelen, waarmede zij 't minst kunnen sympathiseeren, doch waaraan zij een betrekkelijk recht niet durven ontzeggen, met een gemoedelijke ontboezeming of eene philosophische opmerking ter zijde te stellen, om zich daarna onbewimpeld voor de andere zienswijze te verklaren [2]). Doch de meeste

---

in corde suo: non est Deus, credimus aeterna tormenta, sic peccatorum et tamen Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatum arbitramur et mixtam clementiae sententiam."

1) Schumann, Die Unsterblichkeitslehre des A. und N. Testaments, schrijft S. 61, na herinnerd te hebben dat de uitdrukkingen ἀσβεστόν, οὐ σβέννυται enz. den eindeloozen duur der hellestraf aanduiden: „Doch ist auch hierbei nicht zu übersehen, dass in dem Ausdruck „unauslöschlich" keineswegs liegt, dass das Feuer nothwendig immer in derselben Stärke fortbrennt. Es bleibt unauslöschlich, mag es nun in hellen Flammen aufschlagen oder fortglimmen in alle Ewigkeit. Ebenso folgt aus dem Zusatze zu Wurm, nämlich: „der nicht stirbt," keineswegs mit Nothwendigkeit, dasz derselbe immer mit derselben Kraft fortlebt und mit derselben ununterbrochenen Heftigkeit fortnagt."

2) James Legge. De godsd. v. China enz. Holl. vert. bl. 248. „Christus zelf heeft gezegd, dat de uitslag van het laatste oordeel het eeuwige leven of de eeuwige straf zal wezen. Zoolang ik derhalve geene nadere openbaring ontvang, noch verzekerd word, dat eene nieuwe genadebedeeling is ingesteld, houd ik het er voor, dat ik de herstelling aller dingen niet aan mag nemen" enz.

v. Oosterzee, chrl. Dogmatiek. dl. II bl. 912. „Het laat zich niet loochenen. dat de Schriften des N. V., bepaaldelijk die van Paulus en Johannes, althans enkele wenken bevatten, waardoor een stille verwachting op dit punt (de gedachte van aller menschen zaligheid) wordt gewekt. En bl. 914. „Op dit

dogmatici van den nieuweren tijd zijn van oordeel dat het nemen van een stellige beslissing in dit opzicht, zich niet laat rechtvaardigen en achten zich verplicht omtrent deze kwestie een „non liquet" als de slotsom hunner eschatologische onderzoekingen uit te spreken.

Nitsch, System der christlichen Lehre, S. 417: „Die Thesis der göttlichen allgemeinen Gnade strebt, nachdem sie selbst ihre Antithesis in der Selbstbestimmung des Menschen gesetzt hat, zur Synthese der Freiheit und Seligkeit der Kinder Gottes in ihrem ganzen Reiche hin. Der Antithese wegen, da das Moment der Willkühr Bedingung der freien Entwicklung ist, bleibt zwar die ewige Verdammnisz oder der andere Tod die nothwendige Hypothese; allein die Ursprünglichkeit der Thesis stellt ihr ebenso nothwendig eine Hypothese des allgemeinen Seligwerdens entgegen."

Martensen, Die christliche Dogmatik, S. 455: „Wir lassen daher die Antinomie als eine crux des Gedankens stehen, welche auf dem Standpunkt der streitenden Kirche nicht weggenommen werden soll und nicht weggenommen werden darf. Indem wir uns auf diesen Standpunkt stellen, lehren wir mit dem Lutherthum eine Apokatastasis a parte ante d. h. den allgemeinen Rathschlusz Gottes zu Aller Seligheit; aber indem wir diesen Rathschlusz als durch den freien Willen und die Entwickelung desselben in der Zeitlichkeit bedingt setzen, können wir nur insofern eine Apokatastasis a parte post lehren, als wir zugleich die Möglichkeit einer ewigen Verdammnisz lehren.

Aangaande de meening van Prof. Landerer wordt in de „Theologischen Studien aus Württemberg," Jahrg. 81

---

standpunt (dat van onvoorwaardelijk buigen voor het woord des Heeren) in ons oog het éénig betrouwbare, wagen wij hier niet eenmaal, na al het vóór en tegen verméld te hebben, op het voetspoor van een verdienstelijk voorganger (Martensen) de Dogmatiek met een vraagteeken te sluiten, want het vóór en tegen staat, althans naar het woord der Schrift niet gelijk." Vgl. J. J. v. Toorenenbergen. Bijdragen enz. bl. 276.

Heft. 2, het volgende medegedeeld: „Da zeigt denn das Lehrstück von der Prädestination (als das „Ausführungsgesetz für den Rathschlusz der Erlösung" wie Landerer sie treffend definirt), dasz die universale Bedeutung der Person Christi für ihn feststeht. Denn ob auch im zeitlichen Verlauf der Unterschied von Bevorzugten und Uebergangenen in Beziehung auf die Anbietung des Heils sich aufthut, so ist er doch nur ein temporärer, und darf für keinen die Möglichkeit, durch Christum selig zu werden, ausschlieszen. Ob freilich schlieszlich alle dem Rufe der Gnade folgen, ist nicht blos für uns verborgen, sondern musz in göttlichen Rathschlusz selbst der faktischen Entscheidung der freien menschlichen Individuen anheimgestellt sein. Daher bezeichnet Landerer seinen Standpunkt in dieser Frage als hypothetischen Universalismus."

En S. 125: „Ob bei dem „letzten Gericht" definitiv Verstockte, die der ewigen Verdammnisz übergeben werden müssen, übrig bleiben, oder ob alle Menschen Busze thun und selig werden, läszt sich, wie schon oben bemerkt wurde, nicht zum voraus bestimmen."

Eindelijk zij hier aangehaald wat Dorner schrijft: Christliche Glaubenslehre, II Band. Speciale Glaubenslehre, II Hälfte S. 972. „Es kann ewig Verdammte geben, sofern der Miszbrauch der Freiheit ewig währt, aber ohne die Möglichkeit der Wiederherstellung der Freiheit ist der Mensch in eine andere Wesenclasse übergegangen und vom Begriff des Menschen aus angesehen, nur noch Trümmer.

Het is echter de vraag of het christelijk denken, dat zijn regulatief in de H. S. vindt, werkelijk genoopt wordt in de hier aangewezen antinomie te berusten. Men doe geen enkele poging meer om haar op te lossen, indien het slechts geschieden kan ten koste van de eigenaardige beteekenis die elk van de beide factoren dezer scherpe tegenstelling bezit. Men herhale de bewering [1]) niet

1) Zoo Schweizer, Die Glaubenslehre der Evangelisch-reformirten Kirche. II S. 746.

dat zij reeds weggenomen is, wanneer men slechts de gevolgen van den zedelijk-godsdienstigen toestand aan deze zijde des grafs als in de eeuwigheid ten volle verwezentlijkt voorstelt, en dan aan de straffen in de eeuwigheid een onvergelijkelijk ernstig karakter toekent, zonder daarom elke verdere ontwikkeling te loochenen. Doch wanneer wordt toegestemd dat het Woord Gods zich zelf niet kan tegenspreken en de hier aangewezen antinomie in de diepten van dat Woord werkelijk moet opgelost zijn, mag het niet a priori vastgesteld worden, dat het der Theologie onmogelijk zal zijn deze oplossing in de diepten van dat Woord op te sporen. Dat zij niet uitdrukkelijk daarin gegeven is, kan voor het wetenschappelijk onderzoek juist een prikkel zijn om zich met meer ijver aan deze taak te wijden en na te gaan of de bestaande onzekerheid niet veel minder aan de Schrift zelf moet geweten worden, dan aan de wijsgeerige hyphothesen en theologische combinatiën, waardoor wij ons zoo licht bij onze schriftstudie laten beheerschen. De vraag of zich in het feit dat ons, die zich nog in den stroom van den tijd bewegen, de oplossing van dit raadsel ontbreekt, niet eene beschikking der goddelijke wijsheid is te bespeuren, zal eerst dan bevestigend kunnen beantwoord worden, als het feit zelf is geconstateerd en de theologie — wanneer? — onweersprekelijk zal hebben aangetoond, dat het onmogelijk is hierin tot eene vaste beslissing te komen.

Nu zijn er intusschen tegenwoordig velen die weigeren het dilemma: „òf de eeuwige rampzaligheid der goddeloozen òf de zaligheid van allen” te aanvaarden. „Tertium datur”, zoo roepen zij uit, tevens bewerende dat de hoofdgedachten, die door de beide leden van het alternatief zijn uitgedrukt en tot hiertoe onverzoenlijk tegenover elkander stonden, in hunne beschouwing zijn opgenomen en zich tot een harmonisch geheel hebben vereenigd. Dit tertium is de leer der „conditioneele onsterfelijkheid”[1]).

---

1) Het gebruik van de woorden „onsterfelijk” en „onsterfelijkheid” is aan

Zij komt in hoofdzaak hierop neêr. De populaire meening dat de mensch als zoodanig onsterfelijk zou zijn, is onjuist en moet als het πρῶτον ψεῦδος beschouwd worden van de voorstellingen, die men zich aangaande zijn voortbestaan na den dood heeft gevormd. Alleen God bezit onsterfelijkheid in absoluten zin (ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν 1 Tim. 6:16). De eerste mensch was geschapen om zich langs den weg van vrije gehoorzaamheid een eeuwig leven te verwerven en wist dat op de overtreding van Gods gebod de dood

---

ernstige bedenking onderhevig, wanneer men bedoelt hiermede de gedachte aan een eindeloos voortbestaan des menschen na den dood uittedrukken. Onsterfelijk is alleen hij die niet sterven kan. Strikt genomen kàn dus geen enkel mensch op het attribuut „onsterfelijk" aanspraak maken. Dit wordt doorgaans voorbijgezien. Ware de definitie van Reinhard juist: „Immortalitas est ea animi a corpore separati conditio, in qua sui conscius est et in aeternum agere pergit," de onsterfelijkheid zou dan enkel als eene eigenschap van de menschenziel, na hare scheiding van het lichaam, moeten beschouwd worden. De bepaling van Hoekstra („De Hoop der onsterfelijkheid" bl. 107) „onsterfelijkheid is voortduur van leven" verdient evenmin aanbeveling, aangezien het woord „onsterfelijkheid" niet enkel aan eene voortduring van het leven doet denken, maar tevens de gedachte aan de mogelijkheid van een einde des levens buitensluit. Gorter schrijft in zijn opstel over „de Redelijkheid der Christelijke opstandingsleer" (N. Jaarb. voor Wetsch. Theol. V. dl. 4. st. 1860 bl. 623 en verv.: „Is de mensch één, dan volgt daaruit met onweersprekelijke gewisheid, dat men niet langer als vroeger kan zeggen: het ligchaam sterft maar de ziel blijft leven. Wilde men de onsterfelijkheid nog vasthouden, dan moest men haar op den geheelen mensch toepassen; doch het zeggen: de mensch is onsterfelijk, is een onzin door ieder sterfgeval wêersproken. Dat de mensch sterft, is van alle waarheden de zekerste. Wat sterven is, weten wij niet; doch sterven kan geen niet sterven, geen niet kunnen sterven, 's menschen sterfelijkheid kan geene onsterfelijkheid beteekenen. Op het tegenwoordige standpunt der wetenschap kan men dit woord niet langer gebruiken." Ofschoon wij het niet wagen de waarheid van deze opmerking te ontkennen, nemen wij toch de vrijheid, ten einde vermoeiende omschrijvingen te voorkomen, in deze studie van de onsterfelijkheid der menschen te spreken, terwijl wij aan deze uitdrukking de beteekenis hechten, die zij in het dagelijksch spraakgebruik heeft verkregen, en hiermede bedoelen dat des menschen bestaan eindeloos blijft voortduren, afgezien van de vraag, hoe men zich dit voortbestaan na den dood heeft te denken. Vergl. hierbij hetgeen door Rothe in zijne „Theologische Ethik" I. S. 226 over het onderscheid tusschen de begrippen „onsterfelijkheid" en „onvergankelijkheid" is in het midden gebracht.

zou volgen. Hij zag zich geplaatst in een toestand waarin het van hem gold: posse mori en posse non mori. Indien hij in zijne gehoorzaamheid had volhard zou hij van het posse non mori tot het non posse mori zijn gestegen; nu hij Gods gebod overtreden heeft is hij van het posse mori tot het non posse non mori gedaald. Door de verbreking van de gemeenschap met den levenden God, die de Bron van alle leven is, ziet hij zich aan den eeuwigen dood onderworpen. God heeft zich echter over den mensch ontfermd en Zijn' Zoon Jezus Christus in de wereld gezonden; in Hem is het leven en de zondaar, wien de onsterfelijkheid als een onafscheidelijk attribuut van zijn wezen ontbreekt, bevindt zich hierdoor in de mogelijkheid deze onsterfelijkheid, het eeuwige leven, deelachtig te worden. De voorwaarde, die hem gesteld wordt, is het geloof. Alleen indien hij aan deze voorwaarde voldoet, zal hij op een eindeloos voortbestaan mogen rekenen. Wanneer hij buiten Christus blijft, blijft hij in den dood en heeft hij te verwachten dat hij eenmaal, zij het dan ook niet aanstonds na de ontbinding des lichaams, zal ophouden te bestaan, en de prooi eener onherstelbare vernietiging zal zijn.

In de Révue Chrétienne van September '81 is door G. Steinheil in een artikel over de eeuwige straffen het onderscheid tusschen deze beschouwing en die, welke wij zoo even bespraken, aldus aangewezen:

„Un malade guérit ou bien il meurt.

La guérison finale de tous: voilà l'espérance universaliste.

La guérison des uns et la mort des autres: voilà l'affirmation des partisans de l'immortalité conditionelle.

Ni la guérison ni la mort, mais la maladie éternelle des méchants: voilà la thèse de l'orthodoxie traditionelle, en ce qui concerne les méchants."

Naar wij meenen treedt door deze vergelijking de kenmerkende hoofdgedachte van de leer der conditioneele onsterfelijkheid duidelijk in 't licht. Gelijk later zal blijken

loopen de denkbeelden van de voorstanders dezer leer in nevenzaken verre uiteen, doch de voorstelling dat de mensch, die van God gescheiden blijft, eenmaal zal moeten ophouden te bestaan hebben zij allen gemeen. Met hoogen ernst wordt deze meening tegenwoordig door velen in Engeland, Amerika en Frankrijk verdedigd. Wij hebben hier niet te doen met de opinie van een enkele, die er behagen in schept singulier te zijn, maar met een gevoelen dat door menschen van wetenschappelijke ontwikkeling en onverdachte vroomheid, als resultaat van langdurig en nauwkeurig schriftonderzoek wordt aangeprezen. Wie hunne geschriften leest kan op de juistheid hunner exegese heel wat aftedingen hebben en van oordeel zijn dat het recht der genomen conclusie geenszins voldoende is gestaafd, hij zal met eerbied moeten erkennen dat zij hunne taak zeer ernstig opvatten [1]), voor hun gevoelen meer gronden kunnen aanvoeren dan oppervlakkig schijnt en over de verklaring van menige uitspraak der H. S. nieuw licht hebben verspreid. En dit een en ander in aanmerking genomen, achten wij het geenszins ontijdig of overbodig [2]) deze kwestie ook in ons vaderland, waar zij nog weinig bekend schijnt te zijn, aan de orde te stellen. Wij wenschen de gronden, waarop de voorstanders van de leer der conditioneele onsterfelijkheid zich beroepen, te bespreken, nategaan of de H. Schr. werkelijk aanleiding geven om te verwachten, dat de goddeloozen eenmaal zullen ophouden te bestaan, en

---

1) Zoo schrijft b. v. T. Davis, „Endless sufferings not the doctrine of Scripture," in het voorwoord van dit werkje: „The long, earnest, painstabing study, which has preceded this step, my deep sense of solemn resposibility in taking it, and my strong reluctance to differ from some with whom, but for the nature of the difference, I should very greatly prefer to agree, are known fully where alone they can be; and in the consciousness of this I must rest."

2) De Hoogl. van Oosterzee noemt in zijn „Wijsbegeerte van den Godsdienst." bl. 29, het werk van Edw. White, „The life in Christ," een „hoogstbelangrijk geschrift."

langs dien weg te bepalen welke waarde aan deze voorstelling moet gehecht worden. En aan dit onderzoek laten wij een historisch overzicht voorafgaan, waaruit blijken kan, dat zij niet alleen tegenwoordig veel bijval vindt, maar zich ook in vroeger eeuw naast de gewone algemeene beschouwingen heeft geplaatst, en dat dus hare aanhangers in dezen tijd niet behooren tot de menschen die *εἰς οὐδὲν ἕτερον εὐκαιροῦσιν ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν καινότερον.*

(*Wordt vervolgd.*)

Rotterdam. A. J. Th. Jonker.

De jongste literatuur over de Schriften des Nieuwen Verbonds.

I.

DE SYNOPTICI.

In het vorige jaar was het juist een halve eeuw geleden, dat de stichter van de Tubinger school Dr. F. C. Baur, in zijn verhandeling „*Die Christuspartei zu Korinth*" [1]) voor de eerste maal de hoofdgedachten uitsprak, welke zijn latere kritiek van het oorspronkelijk Christendom beheerschten. Voor eenige maanden sloeg Dr. A. Hilgenfeld een jubeltoon aan in het „Vorwort" van de laatste aflevering van den 25sten jaargang van het orgaan van de negatieve kritiek in Duitschland, het „Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie;" van toepasselijk belang is daarom de vraag welke vruchten de werkzaamheid van de Tubinger school heeft afgeworpen voor de rechte waardeering van het Christendom, in 't bijzonder van de N. T.ische oorkonden. Het oude rationalisme was niet bij machte om de grondlijnen door te trekken, door Semler aangewezen. Dit deed de Tubinger school, en wel zóó, dat haar kritiek ons verscheidene negatieve winsten aanbracht, al blijft haar gansche ziens-

---

1) Tübinger Zeitschr. für Theol. 1831. IV. S. 61 ff..

wijze gedrukt door meer dan een aanmerkelijk bezwaar. Om de laatsten het eerst te noemen: De Tubinger school miskent de beteekenis der persoonlijkheid, in 't bijzonder die van Jezus Christus als den stichter van het Christendom. Oppervlakkig schijnt dit onwaar. Baur stelt de idee der persoonlijkheid meermalen met kracht op den voorgrond en beweert: „Alles, wat het Christendom als godsdienst in absoluten zin is, rust alleen op de wetenschap van den mensch, dat hij een zedelijke persoonlijkheid is" [1]); en wederom: „Als algemeen erkende waarheid stond vast, nl. in de Heidensche wereld, dat de mensch een zedelijke persoonlijkheid is, aan welke een bepaald zedelijke levenstaak was opgelegd...." [2]). Maar wat lezen wij elders: „De grootsche figuren der oudheid hebben alleen beteekenis voor zoover zij dragers zijn van beginselen"; en wederom: „Daar het Christendom de algemeene openbaringsvorm is van het godsdienstig bewustzijn, die in overeenstemming is met den geest des tijds en voorbereid werd door de gansche geschiedenis van de ontwikkeling der volken tot op dien tijd toe, zoo is het onze taak het te beschouwen van het tijdstip af, waarop het optreedt in de wereldgeschiedenis" [3]). Wanneer dit optreden plaats greep? Recht duidelijk is dit niet. „Het Christendom is de eindontwikkeling eener richting, die op het gebied der Heidensche godsdienst en wijsbegeerte bij Socrates aanvangt" [4]); en elders verzekert Baur „Hier, in het Christendom, is niets of de voorafgaande reeks van oorzaken en gevolgen eischte het, niets of het was reeds op verschillende wijzen voorbereid, en tot dien trap van ontwikkeling gebracht, waarop het in het Christendom zich openbaart, niets of het had zijn rechten ook reeds vroeger doen

---

1) Het Christendom en de Christelijke Kerk der drie eerste eeuwen. Holl. vertaling. 1867. Blz. 13.

2) T. a. pl. Blz. 18. 3) T. a. pl. Blz. 6. 4) T. a. pl. Blz. 12.

gelden, hetzij als resultaat van het wijsgeerig denken, of als behoefte van het menschelijk hart of als eisch van het zedelijk gevoel"[1]). Jezus Christus is dus een schakel in de ontwikkelingsketen der menschheid, maar die ontwikkeling zelf gaat niet van Hem uit. De persoonlijkheid van den Christus wordt teruggedrongen voor de idee van het Christendom. Jezus van Nazareth heeft alleen beteekenis voor zoover hij de drager is van een naam. In verband hiermede is opmerkelijk, dat Baur het Evangelie van Mattheüs als de betrekkelijk meest echte en geloofwaardige bron der Evangelische geschiedenis aanmerkt[2]), waarin de persoon nog op den achtergrond staat[3]). Deze bewering miskent niet slechts de wet der geschiedenis, „dat het intreden van bepaalde ontwikkelings epochen aan het optreden van bepaalde personen verbonden is," en juist de individualiteit der persoonlijkheid aan sommige feiten haar stempel ingedrukt heeft — men denke slechts aan het onderscheid tusschen de Paulinische, Petrinische en Johannëische leertypen, en de Duitsche en Zwitsersche Hervorming in de 16de eeuw — maar zij wordt gedrukt door een ander, grooter bezwaar. Het is dit. De jongste behandeling van de geschiedenis der N. T.ische letterkunde vertoont een aanhoudende worsteling tusschen kritiek en traditie. De Tubinger school bekommert zich alleen om de eerste. Voor haar hebben de onkritische overleveringen der ouden geen beteekenis, maar zij is ons het bewijs schuldig gebleven, hoe de traditie er toe kwam om de stichting van het Christendom aan de persoonlijkheid van Christus te verbinden. Wat Gunning zegt met het oog op de oorkonden des Christendoms geldt in veel hoogere mate van het Christendom zelf: „Zeer vele O. T.ische geschriften zijn naamloos. Op de schrijvers komt het ook niet aan. Maar anders is het onder de nieuwe Be-

---

1) T. a. pl. Blz. 24. 2) T. a. pl. Blz. 27. 3) T. a. pl. Blz. 28.

deeling. Hier is de persoonlijkheid alles" [1]). — Wij komen tot een tweede bezwaar. De Tubinger school dringt algemeene begrippen aan bijzondere voorstellingen op. De grondstelling van Hegel: „De idee is het absolute en al het werkelijke is slechts verwerkelijking van deze idee," heeft zijn leerlingen er toegebracht om veel te abstraheeren en weinig te rade te gaan met de concrete realiteit. Op Baur is dit niet ten volle van toepassing. Door zijn grondige geleerdheid, zijn zeldzame combinatie-gave, zijn streven naar historische waarheid werd hij voor al te ideeële abstracties bewaard, maar toch kan hij het verwijt niet ontgaan, dat hij in zake de kritiek van het N. Testament het algemeene met forsche kracht aan het bijzondere opdringt, m. a. w. dat het algemeene vaak een vooraf in gereedheid gebrachte logische kategorie is waarin het bijzondere opgesloten, een keurslijf waarin het bijzondere ingeregen wordt. Een noodwendig gevolg hiervan is, dat, hoewel de hoofdgedachte van het systeem vaststaat, de bepaling der bijzonderheden groote onzekerheid en veelvuldige tegenstrijdigheid baart, zoodat zelfs Dr. Hilgenfeld om zijn straks te noemen retractaties als een krypto-conservatief aangeduid is. — De Tubinger school — en dit derde bezwaar vloeit voort uit het tweede — miskent het zelfstandig historisch karakter van het onderzoek naar den oorsprong der N. T.ische oorkonden. Gewis, door haar werkzaam optreden maakte de dogmatische behandeling van den canon voor een historische plaats. De z. g. Inleiding van het N. T. is een historische wetenschap, streeft naar historisch pragmatisme, d. i. naar ontdekking en ontvouwing van den innerlijken samenhang van de N. T.ische geschriften, dat men dan ook de na-apostolische eeuw te hulp roept om de geschiedenis der Apostolische op te helderen zal niemand

1) Blikken in de Openbaring. IV. Blz. 44.

wraken, maar de Tubinger school stelt de laatste onder voogdij van de eerste. De kritiek van den canon is bij haar de toepassing van de resultaten der dogmengeschiedenis. Schwegler gaat zelfs nog een schrede verder en openbaart het streven om personen en feiten in mythische figuren en schaduwgestalten om te zetten. — Waar aldus de persoonlijkheid van den Christus voor de idee van het Christendom wordt verzaakt, algemeene begrippen aan bijzondere voorstellingen worden opgedrongen, en het zelfstandig historisch karakter van het onderzoek naar den oorsprong der N. T.ische oorkonden wordt miskend, daar kan het ons geenszins verwonderen, dat het historisch-kritisch onderzoek naar den oorsprong van het Christendom, door de Tubinger school ingesteld, resultaten heeft opgeleverd, welke zich voor den rechtbank eener onpartijdige kritiek niet bevredigend laten handhaven.

In weerwil van dit drietal bezwaren bracht de Tubinger school ons een drievoudige, negatieve, winst. Een eerste winst vind ik hierin, dat zij het zieltogend rationalisme ten grave droeg en den ondergang verhaastte van de mythenhypothese van Strauss. Het rationalisme kon wel de wonderen en de wonderverhalen overeenkomstig zijn grondgedachte reconstrueeren maar niet de geschriften waaraan zij ontleend zijn, m. a. w. het was niet bij machte om aan te wijzen welke rationalistische strekking er bedoeld was bij of ten grondslag aan de vervaardiging van de N. T.ische oorkonden zelve. „De mythenhypothese was wetenschappelijker, maar kon geen uitleg geven waarom men alleen aan Jezus, en niet ook aan den Dooper, wonderen toegeschreven had, waarom zij zulk een hoofdbestanddeel van Zijn geschiedenis, en zulk een onmisbaren trek van Zijn historische verschijning uitmaken. Maar zij had nog grooter fout. Zij maakte de N. T.ische wonderen tot een echo of nabootsing van die uit het O. T. Jezus werd bekleed met de teekenen die aan de profeten waren

toegeschreven. Wat zij gedaan hadden moest ook Hij verrichten, opdat in Hem de bedeeling en de profetiën van het verleden zouden vervuld worden. Maar volgens deze theorie moesten de wonderen van Christus die van het O. T. volkomen teruggeven; verschil in aard en doel zou de vergelijking geheel doen mislukken. En zij mislukte ook volkomen. De wonderen van het O. T. zijn hoofdzakelijk bestraffend, die van Christus genezend van aard. De eersten hebben meestal vergelding ten doel, de laatsten zijn weldaden" [1]). Aan deze beginselloosheid van het rationalisme en de mythenhypothese maakte de Tubinger school een einde, en heeft door haar veerkrachtig optreden, haar stalen werkzaamheid en de ijzeren consequentie, waarmede zij haar beginsel toepaste op al de letterkundige voortbrengsels der Apostolische en na-apostolische eeuw, binnen betrekkelijk korten tijd het aanzijn gegeven aan een aantal verhandelingen en boekwerken, gekenmerkt door diepte van studie, stoutheid van opvatting, levendigheid van voorstelling. Er is meer. De Tubinger school heeft de aandacht gevestigd op menige hoofdzaak welke tot dusver als bijzaak beschouwd werd, en een nieuwe vlucht gegeven in 't bijzonder aan de behandeling van het leven van Paulus. Aan haar komt de verdienste toe, dat zij de quaestie van het ontstaan van de oud-Katholieke kerk, de hoofdquaestie der oude kerkgeschiedenis, het eerst heeft gesteld, alsmede dat zij met nadruk gewezen heeft op de algemeene verwachting der Apostolische eeuw, een hoofdbestanddeel ook in de prediking van Paulus, de verwachting der Paroesie. Evenals de verschijning van „Das Leben Jesu" van Strauss een aantal apologeten in het strijdperk riep, zoo heeft ook de eenzijdige voorstelling van Baur c. s. tot dieper opvatting van

---

1) A. M. Fairbairn. Schetsen uit de geschiedenis van Jezus Christus. Vertaald onder toezicht van Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye Dz. 1881, Blz. 179 vv., een boek dat wij niet ernstig genoeg ter lezing kunnen aanbevelen.

des Apostels persoonlijkheid en tot grondiger studie van zijn theologie in haar ontwikkeling geleid. De Achilleshiel van het Tubinger stelsel trad in het licht, te weten, de verhouding van Paulus tot Jezus, en het conflict tusschen dezen Apostel en Petrus, hoewel niet zóó onbeduidend als tot dus ver gedacht was, bleek niet zoo scherp te wezen als het beweerde. En eindelijk. De Tubinger school heeft de organische beschouwing en behandeling der geschiedenis consequent doorgevoerd. maar het organisme van het N. T. zoo onvolledig en partijdig voorgesteld, dat uit de actie een reactie geboren werd die tegenover dit valsche organisme het ware organisme met kracht handhaafde. Wel is waar beschreef Neander de geschiedenis der Christelijke kerk als een groot ontwikkelingsproces, openbaarden Gieseler en Hase een loffelijk streven naar strenge objectiviteit maar de doorgaande behandeling van de geschiedenis der Christelijke kerk was een dorre aaneenschakeling van personen en feiten zonder inwendig verband. De Tubinger school maakte op een hooger standpunt opmerkzaam, en heeft tegenover een afzonderlijke, op zich zelf staande behandeling van de N. T.ische geschriften het eerst gewezen op het organisme van het geheel als het einddoel van echt wetenschappelijk streven. Dit organisme was echter onvolledig, want het was een organisme zonder wonder, d. i. zonder God; dit organisme was partijdig, want het was uit aprioristische voorstellingen geboren. A priori was de Tubinger school onbekwaam om het Christendom te verklaren omdat zij niet historisch was. De Koningsberger Hoogleeraar Grau heeft daarom de theologische wetenschap aan zich verplicht door, bij zeer nauwkeurige bespreking van elk afzonderlijk geschrift, het levend geheel der H. S. zoo in het licht te stellen als hij in zijn „Entwicklungsgeschichte des N. T. Schriftthums” heeft gedaan; en wij zeggen het dien geleerde volmondig na, dat het de taak der waarachtige wetenschap is om een

steeds helderder inzicht te verschaffen in het organisme der H. Schrift [1]).

Uit deze negatieve winsten werden evenwel weinig positieve resultaten geboren. De kritische operatiën der Tubinger school hebben menigen apologeet in het strijdperk gelokt, en al schijnt het ons toe, dat de echtheid van de meeste N. T.ische geschriften op uit- en inwendige gronden vaststaat, toch was meer dan een aanval o. a. die van Eduard Zeller op de authentie der Handelingen krachtiger dan de Apologie [2]), en bleven er een aantal vragen over o. a. over de bronnen en de verwantschap der Synoptici waaromtrent geen vast resultaat werd verkregen. Een en ander zal uit de volgende bladzijden blijken. Naarmate de strijd over de wijze waarop het Christendom moet toegepast worden als met den dag tot de laagte van een partijstrijd verzinkt en dus het oog benevelt, verruimt en verheft het daarentegen den blik om dien over de kenbronnen van het Christendom in vogelvlucht gade te slaan. Een geschikt uitgangspunt bij ons onderzoek, voor zoover dit althans noodig is, biedt zich gereedelijk aan. In 1875 verscheen het standaardwerk van Dr. A. Hilgenfeld, tot op zekere hoogte ook het standaardwerk van de negatieve kritiek in Duitschland, de „Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament." Wij weten dat Hilgenfeld op verscheidene punten van Baur en de andere Tubingers verschilt, en dit gaarne zoo scherp mogelijk in het licht stelt. Zoo handhaaft hij zijn rein *literarhistorische* opvatting van de schriften des N. Verbonds tegenover de tendenzkritische van Baur, en verklaart: „Bei aller Anerkennung der hohen wissenschaftlichen Förderung der Baur'schen Evangelienkritik glaubte ich doch einen ganz

---

1) Holl. Vert. Blz. 20.

2) De prijsverhandeling van Dr. J. J. van Oosterzee verscheen in 1846, dus acht jaren vóór het boek van Zeller: „Die Apostelgeschichte nach ihren Inhalt und Ursprung kritisch untersucht."

verschiedenen Weg einschlagen zu müssen [1]). Behalve de echtheid van de brieven aan de Romeinen, Korinthiërs en Galatiërs handhaaft hij ook de authentie van den eersten brief aan de Thessalonikers, den brief aan Philémon en dien aan de Filippiërs [2]). De vervaardiging van het oudste Mattheüs-evangelie en van den brief aan de Hebreërs stelt hij nog vóór de verwoesting van Jeruzalem [3]), en van het Evangelie van Markus in den eersten tijd van Domitianus (81—96) [4]). Met uitzondering van de drie laatste verzen handhaaft hij den Paulinischen oorsprong van Romeinen XV en XVI [5]), en stelt in het algemeen het verschil tusschen de Joodsch-Christelijke richting en Paulus veel zachter voor, maar in weerwil hiervan gaat zijn richting van Baur uit, en kwam de historische kritiek in zijn boek, wegens den rijkdom van de daarin verwerkte stof en de zelfstandigheid der eindresultaten, tot zoodanigen „Abschluss", dat wij het vrijmoedig tot het uitgangspunt van ons overzicht maken, maar zóó, dat wij in het bijzonder bespreken zullen hetgeen in de laatste jaren op dit gebied beweerd en geleverd is. Treden wij dan zonder nader uitstel ter zake.

De jongste kritiek over de Evangeliën loopt over twee quaestiën of liever over twee reeksen van quaestiën. De eerste betreft de bronnen en de onderlinge verhouding der Synoptici, de tweede den Apostolischen oorsprong en het historisch karakter van het Johannes-evangelie. Ten opzichte van de eerste vraag kwamen de kritici tot meerdere eenstemmigheid dan ten aanzien van de tweede. Wat was het geval? Om de groote overeenkomst in de mededeeling van zaken en de volgorde van verhalen, in woordenkeus en woordvoeging, welke er tusschen de Synoptici bestaat, te verklaren zijn hoofdzakelijk drie ver-

1) Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung. 1854. S. IV.

2) Hist. Krit. Einl. in das N. T.

3) Einl. S. 462. 380. 4) T. a. pl. S. 517. 5) T. a. pl. S. 322. 326

schillende hypothesen gebezigd. Of men veronderstelde dat de Evangelisten elkander's arbeid zouden hebben gebruikt (Benutzungshypothese); óf men beweerde dat verschillende schriftelijke bronnen óf nog liever dat één oorspronkelijk Evangelie de wortel was van den drievuldigen stam (Urevangeliumshypothese); óf men stelde dat de overeenstemming en het verschil zich uit het gebruik van dezelfde mondelinge bron liet verklaren (Traditionshypothese). Het ligt buiten ons bestek deze hypothesen ieder op zich zelf te bespreken. Elk deskundige weet, dat de beide laatste hypothesen in haar oorspronkelijke formuleering het minst ingrijpen in den strijd van den dag, en de eerste daarentegen in haar meest algemeenen vorm het punt is waartoe de cirkelgang der kritiek teruggekeerd is. Om de jongste resultaten van de Evangeliënkritiek goed te verstaan zij het volgende herinnerd. Semler kwam het eerst tot een monisme, toen hij beweerde dat de drie eerste Evangeliën uit een en dezelfde schriftelijke bron, een Syro-chaldeeuwsch of Arameesch palaestijnsch Evangelie, geput zouden hebben, welke bron volgens Lessing (1778) e. a. zou geweest zijn het Evangelie der Hebreën, volgens anderen de Arameesche Mattheüs, en volgens Eichhorn, Marsh een oorspronkelijk Arameesch evangelie (Urevangelie). Schleiermacher meende (1817), dat de evangelische geschiedenis oorspronkelijk zou bestaan hebben uit kleine diegêsen of korte verhalen, welke later tot een geheel vereenigd werden, terwijl Scholten in 1856 als zijn gevoelen uitsprak „dat de drie eerste Evangeliën, buiten en behalve hetgeen in elk hunner van elders, hetzij uit de traditie, hetzij uit andere geschreven bronnen ontleend werd, als drie kommentariën van het oudste, oorspronkelijk in het Arameesch geschreven Evangelie, en Lukas nog daarenboven als de kommentator van Marcus te beschouwen is" [1]). Onbevredigd

1) Hist. krit. Inleiding tot de Schriften des Nieuwen Testaments, 2de dr. Blz. 68.

door deze hypothese, die wel de overeenstemming verklaarde maar aan de persoonlijkheid der Evangelisten geen recht deed wedervaren beweerden Herder, Gieseler, Guericke, Ebrard, Thiersch, van Oosterzee e. a. dat de mondelinge overlevering de hoofdbron der Synoptici geweest is. Deze hypothese verklaart wel het verschil maar niet de woordelijke overeenstemming; men sloeg daarom een anderen weg in, liet elk der drie hypothesen het hare tot oplossing aanbrengen, maar zóó dat aan de Benutzungshypothese de voornaamste plaats toegekend werd. Zij is dus de jongste maar was tevens de oudste. Reeds Augustinus maakte de opmerking, dat Marcus Mattheüs op den voet volgt en dus de laatste de bron moet geweest zijn van den eersten [1]). Daar men het Evangelie van Mattheüs voor een Apostolisch geschrift hield, en van de veronderstelling uitging, dat een Apostel eo ipso de prioriteit toekwam, vond en behield dit gevoelen den meesten bijval tot het midden der 18de eeuw met deze nuanceering evenwel, dat, terwijl Augustinus, Grotius, Mill, Wetstein, Bengel, Hilgenfeld, Grau e. a. beweerden, dat Mattheüs de oorspronkelijke Evangelist was, de bron van Marcus, en deze beiden van Lucas; Griesbach, de Wette, Baur, Schwegler, Köstlin, Bleek, Delitzsch e. a. daarentegen meenden, dat Mattheüs de oorspronkelijke Evangelist was, de grondslag van Lucas en deze beiden de bron zouden geweest zijn van Marcus. Anderen zagen in de kortheid van het tweede Evangelie een bewijs van zijn hoogen ouderdom en in zijn aanschouwelijkheid van voorstelling een bewijs van zijn verwantschap aan ooggetuigen, en meenden daarom dat aan Marcus de prioriteit moest toegekend worden. Dit gevoelen reeds in 1794 voorgestaan door Storr onderging later een drievoudige wijziging, zoodat men van een conservatieve, een radicale en een neutrale Marcushypothese kan spre-

---

1) De Cons. evang. I, 4.

ken. De vader van de eerste hypothese is Ch. Hermann Weisse. Volgens zijn opvatting is het oudste en meest oorspronkelijke Evangelie dat van Marcus, opgeteekend uit den mond van ooggetuigen, en werd dit de grondslag waarop Mattheüs en Lucas, met behulp van de traditie en andere bronnen, hebben voortgebouwd [1]). De radicale Marcushypothese dankt haar oorsprong aan C. G. Wilke. Deze ziet in het Marcus-Evangelie, ontdaan van wat er later aan toegevoegd is, dus naar een vroegere redactie, de bron van Mattheüs en Lucas, maar zonder het als een geschrift van Marcus te erkennen [2]). De auteur van de derde, neutrale, Marcushypothese is F. Hitzig. Hij houdt het Evangelie van Marcus voor de bron van Mattheüs en Lucas, vervaardigd door Johannes Marcus, in wien wij, naar hij op grond van de overeenkomst in woordenkeus en woordvoeging en den poëtischen vorm van beide geschriften verzekert, ook den auteur der Apocalypse herkennen [3]). Overigens werd de Marcushypothese in haar meest algemeenen vorm — hetzij door de aanname van een Proto-Marcus of niet [4]) — verdedigd door Herder, Lachmann, Bruno Bauer, Ewald, Ritschl, Reuss, Meyer, Volkmar, Weissäcker, Michelsen, Scholten, Wittichen, terwijl zij in Duitschland bestreden werd o. a. door de Wette en Baur, en in ons vaderland door Dr. H. U. Meyboom. Den minsten bijval vond de hypothese van Büsching en Vogel dat het Evangelie van Lucas het oudste evangelie zou zijn. Integendeel, Scholten kent aan Mattheüs de prioriteit toe voor Lucas, [5]) en ziet in het canonieke Lucas-evangelie de latere uitgave

1) Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. 1838.

2) Der Urevangelist, oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandschaftsverhältniss der drei ersten Evangeliën. 1838.

3) Ueber Johannes Marcus und seine Schriften. 1843.

4) Deze benaming werd het eerst gebruikt door Dr. A. Réville. Vgl. Meyboom. Geschiedenis en kritiek der Marcushypothese. 1868. Blz. 57.

5) Het Paulinisch Evangelie. 1870. Blz. VII.

van een meer oorspronkelijk geschrift [1]). Hilgenfeld beweert, dat de derde Evangelist niet slechts het evangelie van Marcus, maar ook dat van Mattheüs in zijn canonieke en voor-canonieke gestalte gekend en gebruikt heeft [2]); terwijl Wittichen ons derde Evangelie houdt voor een omwerking van een ander geschrift, kort na den val van Jeruzalem buiten Palaestina ontstaan, en waartoe de voorrede van dit Evangelie zal behoord hebben (Luc. 1:1—3). Dit geschrift zal op zijn beurt ontleend zijn aan drie andere geschriften: t. w. A. De Grundschrift der drie Evangeliën, voor een goed deel uit den mond van de leerlingen van Jezus opgeteekend. B. Een historisch bericht, dat ook door Mattheüs zal zijn gebruikt. C. Een derde bron welke bepaald Paulinisch gekleurd was. — Genoeg, „hoe ook voor dertig jaren de meeningen over de bronnen en de verwantschap der Synoptici uiteen liepen" — zegt Beyschlag — „allen, die zich ernstig met de zaak hebben bezig gehouden en noch door de kerkelijke overlevering, noch door de Tubingsche voorstelling gebonden zijn, stemmen thans in twee hoofdpunten samen: Primo. De in vorm aan elkander verwante verhalen, welke wij in de Synoptici vinden, zijn aan een gemeenschappelijke hoofdbron ontleend, waarvan onze Marcus de oorspronkelijke gestalte is. Secundo. De reden welke Mattheüs en Lucas met elkander gemeen en bij Marcus voor hebben zijn geput uit een verzameling logia, die als de tweede hoofdbron moet aangemerkt worden" [3]). Laat ons zien met welk recht Beijschlag dit stelt.

De oorsprong van de verwantschap der Synoptici werd in de laatste jaren grondig besproken door twee mannen van naam: Bernhard Weiss, die op dit gebied even krachtig optreedt en even duchtig zijn zelfstandigheid

---

1) Is de derde Evangelist de schrijver van het boek der Handelingen. 1873. Blz. 98.

2) T. a. pl. S. 570.

3) Theol. Stud. und krit. 1881. IV. S. 565.

handhaaft, als in der tijd bij de behandeling van de Petrinische quaestie; en Heinrich Julius Holtzmann, wiens boeken, volgens een alleszins bevoegd recensent, gekenmerkt worden door „gründliche Gelehrsamkeit, gesunder exegetischer und kritischer Sinn, umsichtige und erschöpfende Behandlung aller Detailfragen und umfassende Benutzung der ganzen oft ziemlich entlegenen Literatur" [1]). Daar hun resultaten de vrucht zijn van de meest fijne detailstudiën, geven wij geen overzicht dat tot de kleinste bijzonderheden afdaalt. Men raadplege hiertoe de verhandelingen zelf. Wij wenschen ook trouwens minder de details, dan wel de algemeene beginselen te bespreken, en handelen daarom over het motief dat Weiss en Holtzmann tot hun onderzoek drong, over de methode door hen gevolgd, over de resultaten door hen verkregen.

Zijn onderzoek naar den oorsprong van de verwantschap der Synoptici heeft Weiss nedergelegd in twee werken van lijvigen omvang: „Das Marcusevangelium und seine Synoptischen Parallelen erklärt" [2]), en „Das Matthäusevangelium und seine Lucas-parallelen erklärt" [3]). Rondom deze boeken groepeeren zich studiën van kleineren omvang als: zijn verhandelingen in de „Theologische Studiën und Kritiken" van 1861, in de „Jahrbücher fur Deutsche Theologie" van 1864 en 1865; zijn repliek op de Artt. van Holtzmann in de „Jahrbücher für Protestantische Theologie" van 1878, en zijn in hetzelfde jaar verschenen bewerking van de Kommentaar van Meyer op Marcus en Lucas, die het onvolledige in Meyer's arbeid, de kritiek van den tekst, aanvult en verbetert. De uitgave van zijn Marcusevang. en zijn Matthäusevang. was een evenement, én omdat de auteur daarin den tekst der drie

1) T. w. Lipsius in de Theol. Lit. Ztg. 1880. N° 6.
2) 1872. 3) 1876.

eerste Evangeliën zoo tot in de kleinste bijzonderheden vergelijkt, dat men voortaan bij hunne verklaring met zijn arbeid rekenen moet, én omdat hij daarin staaft het bestaan van een schriftelijke Apostolische „Quelle", een Urmatthäus als het eigenlijke Urevangelie, welke aan al de Synoptici ten grondslag zou gelegen hebben. Men noteere wel. De traditionshypothese, waaraan de conservatieve kritiek haar adhaesie schonk, miste, ook op de heldere en overredende wijze waarop Guericke haar voorstelde [1]), de noodige historische zekerheid, was een sprong in de lucht, een hypothese [2]), d. i. onwetenschappelijk. Weiss is ook conservatief, een beslist geloovig, maar tegelijk wetenschappelijk man, hij slaat daarom een anderen weg in, en tracht door een kritische vergelijking van den tekst een vasten historischen grondslag te vinden, een methode, die, al leidt zij niet tot resultaten, welke omnium consensu vaststaan, toch oneindig wetenschappelijker is [3]). Zijn kritiek van de bronnen had een tweeledig doel. In de eerste plaats beoogde zij een zooveel mogelijk woordelijke herstelling van de Apostolische bron [4]), en in de tweede plaats was zij voorstudie. „Wie wichtig diess" (onderzoek naar het ontstaan der Synoptici,) „aber ist", schreef hij twintig jaar geleden [5]) „erhellt ja wohl daraus, dass die Aufgabe einer wissenschaftlichen

---

1) Geschiedenis van het Nieuwe Testament. Holl. vert. 1856. Blz. 212 vv.

2) De zoo uiteenloopende berichten van 's Heeren lijden en sterven, waarop het stereotiep geworden mondeling Evangelie wel al zijn krachten geconcentreerd zal hebben, bewijst dit genoeg.

3) „Aber nur noch eine Apologetik" — zegt hij Das Leben Jesu I. S. 27 — „welche die schriftstellerische Abhängigkeit der Evangelien von einander oder von älteren Quellen abzuwehren beslissen ist, um nicht bei ihrer Constatirung die echt menschliche Entstehungsweise unserer Evangelien und die absichtlichen Abweichungen eines vom andern gar zu direct zugestehen zu müssen, flüchtet sich gern in diesen Nebel der mündlichen Ueberlieferung, um mit ihm ein Problem, das sie nicht lösen kann und will, wenigstens zuzudecken."

4) Das Matthäusevangelium. S. 26.

5) Th. Stud. und Krit. 1861. I. S. 29.

Darstellung des Lebens Jesu oder einer Apologie für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, welche auf einer sorgfältigen, ins Einzelne eingehenden Quellenkritik beruht, ohne immer neue Vorarbeiten dieser Art gar nicht gelöst werden kann." Deze „Aufgabe" is volbracht. Zijn onlangs verschenen „Leben Jesu" is de proef op de som, het eindresultaat van zijn onderzoek, de kroon op zijn arbeid. In dit boek gaan de Theoloog en de Historicus hand aan hand [1]) en toch — of dit een contradictie is, bespreken wij hier niet — „Ich kann nicht annehmen", zoo verklaart hij, „dass die Frage, wie weit die Details der Ueberlieferung über das irdische Leben Jesu glaubwürdig sind oder nicht, den religiosen Glauben an Christi Person und Werk berührt" [2]). En elders: „Unser Glaube an Christum beruht auf der apostolischen Heilsbotschaft und ist völlig unabhängig von der Frage, wie viel oder wenig von der irdischen Geschichte Jesu wir aus den überlieferten Urkunden seines Lebens mit geschichtlicher Sicherheit ermitteln können" [3]). Het motief dat Holtzmann tot zijn kritische onderzoekingen dreef is even doorzichtig als dat van Weiss. De twee verhandelingen in de „Jahrbücher für Protestantische Theologie" [4]) over de opwekking van het dochtertje van Jaïrus en de verhouding van Jezus tegenover de wet hebben een thetisch-polemische strekking en zijn gericht tegen Weiss, terwijl hij reeds vroeger een uitsluitend thetisch onderzoek naar het ontstaan der Synoptici ingesteld had in „Die Synoptischen Evangelien ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter" [5]). Dat dit werk van de meest nauwgezette studie getuigt heeft Dr. Meyboom reeds geconstateerd [6]). Hier volsta alleen de herinnering, dat Holtzmann de Grundschrift, den Urmarcus „So weit sich Dies thun lässt" [7])

---

1) Das Leben Jesu. I. S. XIII.
2) T. a. pl. S. X.
3) T. a. pl. S. 23.
4) 1878. I, II, III.
5) 1863.
6) T. a. pl. Blz. 73.
7) T. a. pl. S. 66.

tracht te herstellen, en verder zijn onderzoek wil dienstbaar maken aan de vraag naar de mogelijkheid van een gelijkend Christusbeeld, zonder dat men zijn toevlucht neemt tot de Apologetiek [1]). Het onderscheid tusschen beiden valt in het oog. Holtzmann tracht den Urmarcus te herstellen, „So weit sich Dies thun lässt." Het was zijn plan niet om een „Leven van Jezus" te geven, zijn onderzoek raakt de vraag naar de mogelijkheid van een gelijkend Christusbeeld. Weiss is stout, krachtig en kloek [2]); Holtzmann onbeslist, nevelachtig en vaag [3]). Weiss bepaalt zijn doel in weerwil van, Holtzmann met het oog op de resultaten der kritiek. Zijn onderzoek wordt van de eerste bladzijde af aan gedrukt door een zekeren twijfel aan het welslagen zijner taak, die ook op de methode van behandeling een nadeeligen invloed heeft uitgeoefend.

Deze methode is bij beiden dezelfde. Dit kan trouwens niet anders. De vraag of de drie eerste Evangelisten een grondschrift gebruikt hebben, welk gebruik zij hiervan en voorts van elkander hebben gemaakt kan alleen worden beantwoord door een exegetisch-kritische

---

1) T. a pl. S. 9. „Seit durch Eichhorn", — zoo verklaart hij t. a. pl. S. 418 — „eine evangelische Quellenkritik in umfassenderem Maasstabe gegründet worden war, ist auch das Bewusstsein erwacht, dass nur auf diesen Wege die „innere Glaubwürdigkeit und Wahrheit der evangelischen Geschichte unerschütterlich zu befestigen" sein werde. In der That ist jede andere Methode oberflächlich und nichtig. Opmerkelijk is ook wat hij zegt S. 401: De vervaardiging van de N. T. geschriften zoo laat mogelijk te stellen „dafür hat Baur eingestandenermaassen den einen Hauptgrund: die Ungeschichtlichkeit des Inhalts. Uns scheint im Gegentheil, als ob die Frage über Geschichtlichkeit öder Ungeschichtlichkeit sich erst entscheiden lässe, wenn man die Entfernung des Berichts vom Factum aus Gründen festgestellt hat, die von jedem Urtheil über die Geschichtlichkeit der Person and des Lebens Jesu unabhängig sind."

2) Ook waar hij dwaalt. Men denke aan zijn bewering over het Joodsch-Christelijk karakter van de eerste lezers van den eersten brief van Petrus en de vermeende afhankelijkheid van Paulus van Petrus.

3) Het onbesliste van het geheele standpunt van Holtzmann wijst Dr. Meyboom aan t. a. pl. Blz. 82.

vergelijking hunner geschriften. Door een enkele pericope wordt de quaestie niet uitgemaakt. Logische bewijzen zijn niet mogelijk, dus blijft er voor subjectieve meeningen een groote speelruimte overig. Twee eischen moeten echter worden gesteld: Primo, dat men zich onbevangen tot zijn onderzoek zet en zich alleen door de exegese laat beheerschen; secundo, dat de beide werkende factoren, de exegese en de kritiek, volledig toegepast worden. Aan den eersten eisch is wel door Weiss, niet door Holtzmann, aan den tweeden door geen van beiden voldaan. Holtzmann is een voorstander van de Marcushypothese. „Herhaaldelijk wijst hij er op" — zegt Meyboom [1]) — „dat zijn slotsom de vrucht is niet van gegevens buiten de evangeliën om, maar geheel van inwendige kritiek." Dit resultaat wordt echter dóor zijn bewijsvoering wedersproken. Immers wat door Holtzmann als vrucht van inwendige kritiek wordt voorgesteld is niets anders dan de werking van het geloof aan het bestaan van een oorspronkelijk geschrift in den vorm van een Urmarcus. Holtzmann heeft zich van buiten af geworpen op de Marcushypothese, en waagt nu een poging om haar voor te stellen als het noodzakelijk gevolg der evangeliënkritiek, en als de slotsom, waarbij de geheele kritische wetenschap zich heeft nedergelegd. Hij plaatst — in één woord — de Marcushypothese voorop, en stelt zich aan als leverde hij voor haar het afdoend bewijs [2]). Zijn methode van onderzoek wordt door persoonlijke praemissen gedrukt en dientengevolge is zijn resultaat aprioristisch.

Van een gansch anderen aard is het tweede bezwaar. Het is een groote fout van de Tubinger school dat zij óf niet aan psychologie doet óf een valsche psychologie in praktijk brengt. Zij negeert in de Evangelische geschiedenis het oogenblikkelijke, het toevallige, het spontane.

---

1) T. a. pl. Blz. 73.
2) Vgl. Meyboom, T. a. pl. Blz. 75.

Zoodra Lucas slechts één woord meer heeft dan Marcus of Mattheüs heeft zij terstond de oplossing gereed: „tendenz." De Tubinger school heeft de kritiek van het N. T. tot een kritiek van „kleinigheden" gemaakt, en door bij de personen die de N. T.ische geschriften hebben opgesteld allerlei lage motieven te veronderstellen, in 't bijzonder jaloezie, werpt zij op hun karakter een schaduw en bederft bij ons de smaak voor kritiek. Dit gemis aan psychologie heeft de kritiek van Holtzmann en tot op zekere hoogte ook die van Weiss. Om door een paar voorbeelden onze bewering te staven. Bekend is, dat de genezing van den dienstknecht van den hoofdman te Kapernaüm door Mattheüs en Lucas verschillend verhaald wordt (Matth. 8:5—10. Luc. 7:1—10). De redactie van den laatsten is breeder dan die van den eersten. Volgens Matth. gaat de hoofdman zelf tot Jezus, volgens Lucas zendt hij de ouderlingen der Joden. Matth. verzwijgt de aanbeveling waarmede deze hun verzoek aanbinden en schrijft de ontboezeming aangaande zijn geringheid den hoofdman zelf toe, terwijl Luc. haar op de lippen legt van een tweede gezantschap. Weiss volgt de redactie van Matth. op dezen grond, dat het verzoek van den hoofdman, dat Jezus tot hem mocht komen in strijd is met het tweede gezantschap dat Jezus' komst afwenden moet[1]). O. i. is ook volgens de teekening, die Matth. geeft van het karakter des hoofdmans het tweede gezantschap psychologisch verklaarbaar. In de eerste opwelling zijner droefheid zendt de hoofdman tot Jezus, maar straks komt hij tot nadenken, ziet het vermetele van zijn verzoek in, en zendt nu geen vreemden maar huisvrienden om den Heiland te begroeten, en tegelijk den schijn van aanmatiging, dien hij door zijn verzoek op zich geladen had, van zich af te weren. Weiss rekent niet met de smart van den hoofdman en hare gevolgen, noch met den vorm van zijn diepen eerbied voor Jezus.

1) Das Matth. evangelium S. 229. Das Leben Jesu I. S. 425 ff.

Zijn beweren, dat het tweede gezantschap „an sich undenkbar und offenbar eine Vermischung ist mit einem ähnlichen Zuge aus der Geschichte von der Jairustochter" [1]), is, wat het laatste betreft, geheel ongemotiveerd, en wat het eerste aangaat in strijd met de gegevens eener gezonde psychologie. — Wij geven een tweede voorbeeld. Den echten tekst van het verhaal van de „verheerlijking op den berg" (Matth. 17 : 1—8. Marc. 9 : 2—8. Luc. 9 : 28—36) vindt Weiss bij Matth. „noch relàtiv am treusten" bewaard [2]). De onwaarschijnlijkheid van dit gevoelen valt in het oog, wanneer men let op de fijne trekken, waardoor Marcus zich van Matth. en Luc. onderscheidt, die dadelijk den ooggetuige (Petrus) verraden, en waaruit dus de prioriteit van zijn tekst moet volgen [3]). Het is ons althans een raadsel, waarom, wanneer de tekst van Matth. ten deele aan die van Marcus is ontleend — zooals Weiss beweert — deze fijne trekken, welke zooveel bijdragen tot verduidelijking van het verhaalde, door Matth. zijn weg gelaten. — Nog dit voorbeeld ten slotte. Op de bekende vraag van den Heiland voor wien de menschen Hem hielden wordt het bekende antwoord gegeven, en op de wedervraag van den Heer wat daarentegen de meening der jongeren is, spreekt Petrus zijn belijdenis uit, welke echter door de Synoptici verschillend !wordt medegedeeld (Matth. 16 : 13—17. Marc. 8 : 27—29. Luc. 9 : 18—20). Bij Marcus is het kortst. Daar heet het eenvoudig: *Σὺ εἶ ὁ Χριστός*. Volgens Lucas was zij iets breeder en zou Petrus geantwoord hebben dat Jezus was: *Τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ*, terwijl Mattheüs eindelijk het uitvoerigste is, en den discipel de woorden in den mond legt: *Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*. Met deze wel niet naar den inhoud maar toch naar den vorm verschillende antwoorden voor ons, is de vraag

1) Das Leben Jesu. I. S. 426 *).
2) T. a. pl. II. S. 314 *).
3) Vgl. Marc. 9 vs. 3b, 6, 8a.

aan de orde: Welke evangelist den oorspronkelijken tekst heeft. Weiss beweert: „Diese Darstellung des Petrusbekenntnisses — nl. die van Matth. — giebt sich zunächst als Bearbeitung der Marcusparallele" [1]); en elders in overeenstemming hiermede: „Im Uebrigen erscheint allerdings die Darstellung des ersten Evangeliums von den Scene bij Cäsarea Philippi wesentlich als eine Bearbeitung des Marcusberichts" [2]). Holtzmann gaat een schrede verder en zegt: „Sonst hat Lucas hauptsächlich noch die Einrede des Petrus und die, ihm zu stark scheinende" — dit laatste is inderdaad merkwaardig — „Antwort Jesu weggelassen" [3]); en elders noemt hij deze gansche samenspraak van den Heer met zijn jongeren „Vorbereitung auf die sogenannte Felsenrede" (Matth. 16:17—19), welke echter noch in den Urmarcus noch in den Urmattheüs stond. „Schwerlich — zoo vervolgt hij — [4]) werden auch die beiden Bezeichnungen des Petrus als eines Felsenapostels und als eines Satans so in einem Athem gesprochen worden sein." — Het een zoowel als het ander is in flagrante tegenspraak met een gezonde psychologische exegese. Dat de zaligspreking, die Jezus op grond van Petrus' belijdenis over hem uitspreekt (vs. 17), onmogelijk bestaanbaar is met de terstond hierop gevolgde gestrenge berisping (vs. 21—23), — zooals Holtzmann, vóór hem Schleiermacher en na hem Wittichen beweren — is volstrekt geen afdoend argument voor de mindere oorspronkelijkheid van Mattheüs. De Apostel verheft zich — en het zij ons vergund hier te herhalen wat wij reeds vroeger bij de beschrijving van de persoonlijkheid van Petrus naar aanleiding van deze pericope hebben gezegd [5]) — tot den bergtop des geloofs, maar vervalt eenige oogenblikken later tot de diepte des ongeloofs. Dit verwondere ons niet. Of is het geen waar-

1) Das Matth. evang. S. 391. [1]) Vgl. Das Marc. evang. S. 284.
2) Das Leben Jesu IIter Band. S. 271. [*])
3) T. a. pl. S. 224. 4) T. a. pl. S. 193. 5) Studiën. VI. Blz. 208.

heid ook op geestelijk levensgebied, dat de actie menigmaal als op den voet door de reactie gevolgd wordt; dat hij, die zedelijk het hoogste staat, in den regel het diepste zal vallen; dat oogenblikken van hoog gestemd geestelijk leven grenzen aan oogenblikken van lage menschelijke kortzichtigheid? Zoo is het bij elken Christen, zoo was het ook bij Petrus. In den plotselingen overgang van zijn belijdenis van Jezus als den Christus tot zijn kortzichtigen raad aan den Meester, om toch het lijden en sterven te ontwijken, herkennen wij den Apostel, die, onder den indruk van het oogenblik handelende, door zijn licht bewogen natuur van het eene uiterste tot het andere vervalt. Wat meer zegt. Deze schijnbaar tegenstrijdige gestalten van Petrus pleiten o. i. niet alleen niet tegen de oorspronkelijkheid van Mattheüs, maar wij meenen juist den tekst van dit Evangelie voor den oorspronkelijken te moeten houden. Of is het psychologisch denkbaar — zoo vragen wij — dat Jezus de eerste maal, dat zijn jongeren uit den drang van hun liefhebbend gemoed, Hem voor den Messias erkenden, deze belijdenis onbeantwoord zal hebben gelaten, of, nog erger, zal beantwoord hebben met — hoe ongevoelig en koud! — de bedreiging, dat zij tot niemand over Hem zouden spreken? Men merke wel op. De werkzaamheid van Jezus in Galilea is geeindigd. De Heer staat op een keerpunt van Zijn leven. Mattheüs zegt daarom met nadruk: 'Απὸ τότε ἤρξατο ὁ Ιησοῦς δεικνύειν (vs. 21) en vangt met deze woorden de geschiedenis van den lijdenden en strijdenden Messias aan. Ook Marcus toont zich hiervan bewust, door de aankondiging van Jezus' lijden onmiddellijk vast te knoopen aan de belijdenis van Petrus (vs. 31); ook Lucas door dezelfde samenvoeging en de uitdrukkelijke vermelding, dat Jezus zich tot het onderhoud met Zijn discipelen voorbereidde door het gebed (vs. 18). In dit hachelijk tijdsgewricht nu, waarin de genegenheid der schare vermindert en de vijandschap der hiërarchie bedenkelijk toeneemt, zou Jezus de van zooveel gloed en

leven tintelende, de zooveel liefde en trouw ademende eerste officieele belijdenis der waarheid in den grond der zaak — men vergunne ons het woord — dood gezwegen hebben; Hij, die niet één woord, in oprechtheid des harten tot Hem gesproken, onbeantwoord liet; Hij, die den Vader met al de blijdschap Zijner ziel dankte, als de discipelen krachten en wonderen en teekenen gedaan hadden door het geloof, en het zalig over hen uitsprak, omdat Zij zijn heerlijkheid aanschouwden? [1]) Geloove, wie 't kan. Wij gelooven het niet. Op deze inwendige gronden meenen wij alzoo, dat het verhaal van Matth. geen omwerking is van dat van Marcus, en juist aan den tekst van den eersten de oorspronkelijkheid moet toegekend worden. — Wij zouden nog meer voorbeelden kunnen aanhalen, maar de genoemde bewijzen genoeg, dat Weiss en Holtzmann de exegese en de kritiek niet volledig hebben toegepast. Het is daarom een eisch van den dag om beiden op te heffen tot de hoogte, die zij in de Theologische wetenschap moeten innemen, in 't bijzonder haar ware psychologische zijde — waar, dus vrij van alle subjectiviteit — tot haar volle recht te doen komen. Mogelijk ligt op dezen weg de oplossing van veel dat de kritici thans nog verdeeld en gescheiden houdt.

Wat eindelijk de resultaten betreft, door beide geleerden verkregen, hieromtrent moeten wij kort zijn en kunnen allerminst treden in een breede uiteenzetting van de gronden, waarop hun gevoelen rust. Eerst stippen wij aan waarin Weiss en Holtzmann overeenkomen, om daarna te memoreeren waarin beide van elkander verschillen.

Evenals de zangen van Homerus van mond tot mond gingen om later op schrift te worden gebracht, zoo zien Weiss en Holtzmann in het levende woord de eerste factor waardoor het Christendom voortgeplant

1) Luk. 10: 23.

werd [1]). De verhouding van de Synoptici tot deze mondelinge overlevering was echter niet even zelfstandig. In vergelijking van Matth. en Luc. kennen Weiss en Holtzmann aan het Marcus-evangelie een meerdere oorspronkelijkheid toe, zoodat het niet aangaat dit Evangelie inferieur te maken aan dat van Matth. en Lucas, zooals Griesbach deed, of met Hilgenfeld in het tweede Evangelie een omwerking te zien van het eerste. Voorts stemmen beide geleerden hierin samen, dat Marcus, behoudens deze oorspronkelijkheid, een aantal secundaire trekken heeft. Verbiedt juist dit het tweede Evangelie tot absolute hoofdbron van de beide anderen te maken, zooals de voorstanders van de Marcushypothese willen, de oorspronkelijkheid in woorden en zinswendingen, welke aan Matth. en Lucas, in onderscheiding van Marcus, eigen is, noopt dus tot de aanname van een tweede, aan deze beiden gemeenschappelijke bron. Ons Marcus-evangelie draagt derhalve een tweeslachtig karakter, het is oorspronkelijk en niet oorspronkelijk, en in zake de verklaring van dit verschijnsel gaan Weiss en Holtzmann uiteen. Holtzmann verklaart dit uit een omwerking, welke ons Marcus-evangelie ondergaan heeft. Weiss wil van een zoodanige onderscheiding tusschen een Urmarcus en onzen Marcus niets weten. Hij handhaaft de eenheid van het tweede Evangelie, beschouwt het als één ondeelbaar geheel. Holtzmann stelt twee hoofdbronnen: A. Een Urmarcus, die het eerst een samenhangend verhaal gaf van de werkzaamheid van Jezus in Galilea, en, in het Grieksch opgesteld, algemeen verspreid moet geweest zijn, daar zij aan de volgende Evangelische literatuur een constant type gaf [2]). Λ. Een Urmatthäus, die aan ons eerste en derde Evangelie zal ten grondslag gelegen hebben [3]). Overigens stelt hij de vervaardiging van

1) Das Leben Jesu. I. S. 17. Die Synopt. Ev. S. 50.
2) T. a. pl. S. 102.
3) „Wir fassen" — zegt hij t. a. pl. S. 168 — „alle die divergirenden

de bronnen zoowel als van de Synoptici zelf tusschen 60 en 80[1]). Weiss neemt ook twee „Quellenschriften" aan. De eerste is de Apostolische bron, het eigenlijke Urevangelie, de „logia" van den Apostel Mattheüs, „eine Quelle ersten Ranges", „die Schrift eines Augenzeugen"[2]), die, ongeveer 67 buiten Palaestina vervaardigd, geen pragmatische beschrijving van het leven van Jezus was, maar een verzameling reden, gelijkenissen, en spreuken zonder een geschiedenis van de geboorte en het lijden van Jezus[3]). Dit geschrift eindigde met Matth. 26:12, de zalving van Jezus te Bethanië. Deze laatste bewering is aan ernstige bedenking onderhevig. Of is het waarschijnlijk te achten, dat deze Apostolische bron — zooals Weiss wil — wel de voorzeggingen aangaande Jezus' lijden en sterven zal opgenomen hebben, maar bij de vervulling hiervan, het lijden en sterven zelf, plotseling zal zijn afgebroken?

Met behulp van dit Urevangelie en de mededeelingen van Petrus vervaardigde Marcus kort hierop, in 69 of 70, te Rome het tweede Evangelie. „Erst Marcus unternahm es" — zegt hij[4]) — „den ganschen Schatz von Erinnerungen, der ihm aus den Mittheilungen eines hervorragenden Augenzeugen aus dem engsten Kreise der Begleiter Jesu zu Gebote stand, zu verwerthen und mit Hülfe jener ältesten Aufzeichnungen ein Gesammtbild des Lebens Jesu zu entwerfen, welches der Gemeinde die

---

Behauptungen eines Urevangeliums, eines Urmatthäus, Urmarcus, einer Spruchsammlung, einer Priorität des Marcus vor Matthäus, und Lucas u. s. f. in ein sehr einfaches Resultat zusammen, indem wir einen Urmatthäus in der Gestalt von A dem Matthäus, einen Urmarcus in der Gestalt von A dem Marcus vorangehen lassen; alle weiteren Mittelglieder aber sind überflüssig und würden nur als unbekannte Doppelgänger von schon bekannten Quellen und Evangelien erscheinen; sie sind das Product kritischer Doppelseherei und sonstiger Hallucinationen."

1) T. a. pl. S. 412.

2) Das Matth. evang. S. 9.

3) Das Matth. evang. S, 35.

4) Das Marc. evang. S. 21.

frohe Botschaft von der Erscheinung des Messias in ihm verkündigen sollte." Uit deze beide geschriften, den Urmatthüs en het Marcus-evangelie, zijn de kanonieke Evangelien van Mattheüs en Lucas ontstaan. De auteur van het eerste was geen Apostel, stond in geen betrekking tot den kring van de oor- en ooggetuigen, was zelfs niet eens uit Palaestina afkomstig, en schreef kort na de verwoesting van Jeruzalem [1]). De vervaardiger van het Evangelie van Lucas gebruikte ook de Apostolische bron maar naar een Grieksche overzetting. „Er hat aber Vieles auch gar nicht und Vieles so verkürzt und verarbeitet gegeben, dass kaum mehr die zu Grunde liegende Quelle erkannt werden konnte" [2]). Wij kunnen thans niet verder in de exegetisch-kritische resultaten van beide geleerden ingaan. Wat hun dogmatische resultaten betreft: Weiss heeft de zijne nedergelegd in zijn „Leben Jesu" waarvan een beoordeeling buiten de grenzen van dit overzicht ligt; en wat Holtzmann aangaat, het motief van zijn arbeid was een gelijkend Christusbeeld. De trekken van dit beeld vat hij samen in de laatste zinsnede van zijn werk — en hiermede nemen ook wij van hem en zijn ambtgenoot afscheid — „Was aber andererseits gewonnen und auferbaut wird, das ist ein frisches, aller Auflösung in mythische Nebelgespinnste durch sein unerreichbar concretes Leben spottendes, dabei aber auch, um es offen herauszusagen, ein an wahrhafter Geistesgrösse, an positiver Heiligkeit, an in Kampf und Schmerz bewährter Hoheit, jenem Heiligenbilde ungleich überlegenes, jeder gereiften Religiosität verständlicheres und entsprechenderes, Christusbild."

Daar Weiss en Holtzmann het diepst tot de quaestiën zijn ingegaan en hun exegetisch-kritische arbeid door een dogmatisch resultaat wordt gevolgd, m. a. w. een geheel

---

1) Das Matth. evangelium. S. 40 ff.
2) Das Matth. evangelium. S. 34.

uitmaakt, verdienden hun motief, methode en resultaat een zoo uitvoerige bespreking. Deze geven wij echter niet van de „Bijdragen", welke tot nadere oplossing van ons vraagstuk geleverd zijn. Dit is trouwens niet noodig, daar de quaestie door een enkele pericope niet wordt uitgemaakt, en vele van deze verhandelingen al zeer spoedig in den nacht der vergetelheid wegzonken. Zoo was er een tijd — de jaren 1867—1875 — dat de bespreking van het Synoptische vraagstuk een groote plaats innam in het „Theologisch Tijdschrift" van Dr. F. W. B. van Bell c. s. Dr. H. U. Meyboom ontkende in een Art. over het boek van A. Klostermann [1]), dat aan het Ev. van Marcus een plan ten grondslag ligt [2]); besprak „de methode der evangeliën-kritiek" naar aanleiding van „het Marcus-evangelie" van Michelsen en „Het oudste Evangelie" van Scholten [3]); gaf in drie verhandelingen een „Proeve eener geschiedenis der Logia-Hypothese" [4]) en behandelde de „Lucas-Quaestie" naar aanleiding van de boeken van Stewart en Vos [5]). Zijn vader, Dr. L. S. P. Meyboom, betoogde, dat in de Evangeliën, evenals in de Openbaring van Johannes getallensymboliek wordt gevonden [6]), en Dr. A. D. Loman deed wat Baur verzuimd had. Deze bracht zeer veel voor de kritiek van het Johannes-evangelie, zeer weinig voor die der Synoptici tot stand. De Amsterdamsche Hoogleeraar trachtte die leemte aan te vullen en gaf een nauwkeurige analyse der drie eerste Evangeliën, om zoo tot de overige bestanddeelen der evangelische overlevering door te dringen [7]). Dezelfde besprak nog „De Synoptische quaestie en de methode harer behandeling" met het oog op het bekende geschrift van

1) Das Markusevangelium nach seinen Quellenwerthe für die evang. Geschichte. 1867.
2) Theol. Tijdschrift. 1867. VI.
3) T. a. p. 1868. V.
4) T. a. p. 1872. III, IV, V.
5) T. a. p. 1874. V.
6) T. a. p. 1871. V.
7) T. a. p. 1869. VI. Blz. 585. 1870. I, III, VI. 1872. II. 1873. III.

Dr. A. Pierson [1]), en eindelijk gaf Dr. J. Knappert naar aanleiding van Matth. 10 : 23 een „Bijdrage tot kenschetsing van het onderling verband der Synoptische Evangeliën", waarin hij zich voor de prioriteit van Marcus verklaart [2]). Ook de Duitsche geleerden bleven niet achter en helderden het Synoptische vraagstuk door menige bijdrage op. Zoo betoogde Wittichen, dat de Rede van Jezus, medegedeeld in Matth. 5, oorspronkelijk een bestanddeel zou geweest zijn van het tweede Evangelie, en herstelde uit Matth. (H. 28 : 16 vv.) het slot van het Evangelie van Marcus [3]), waarvan de echtheid ook door Weiss wordt ontkend, en die dit evangelie met H. 16 : 8 laat eindigen. Een onbevangenen en onpartijdigen kritikus vonden Weiss en Holtzmann in Willibald Beyschlag, volgens wien de hypothese van den eersten door grooter bezwaren gedrukt wordt dan die van den laatsten. Hij acht het een fout, dat Weiss menige overeenkomst in feiten uit een literarische verwantschap verklaart, die bij het licht van de mondelinge overlevering bevredigend opgelost wordt [4]). „Die neueste Evangelienforschung" — Beyschlag und das Joh. evang. Weiss und die Synopt. evang. — besprak A. Hilgenfeld [5]), en het „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben", dat ons reeds menige interessante verhandeling schonk, gaf uit de nalatenschap van Prof. Hofmann te Erlangen een „Heft" van een voorlezing over het Marcus-evangelie [6]), terwijl C. F. Nösgen den oorsprong en het ontstaan van het derde Evangelie aan een

1) T. a. p. 1879. II, III. Vgl. „De Bergrede en de Kritiek" van Prof. Martens. Studiën. 1879.

2) T. a. p. 1879. VI.

3) Zur Marcusfrage. Jahrbb. für Protest. Theol. 1879. I. Dezelfde handhaaft zijn resultaat aangaande de bronnen van het Lucas-evangelie, dat tot dusver weinig instemming vond, in hetzelfde tijdschrift, 1881. IV. S. 713 ff.

4) Die Apostolische Spruchsammlung und unsere vier Evangelien. Th. Stud. und krit. 1881. IV. S. 597.

5) Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1877 I.

6) 1881. V, VII und VIII.

nauwgezet onderzoek onderwierp [1]). Dat Mattheüs voor Lucas een „Nebenquelle" was, betoogt Simons in een zelfstandig geschrift [2]), waarin hij voorts de directe afhankelijkheid van Lucas van Marcus staaft, en aantoont, dat de tweede Evangelist de meest oorspronkelijke is, de grondslag van de beide anderen. Aan pas beginnende Theologen die een handleiding wenschen bij het „ad aperturam" lezen van het N. T. is aan te bevelen „Wilhelm Hauck's Präparationen zum N. T." Het is een zaklexicon, handig van vorm; terwijl wij hen die in het vraagstuk der Evangeliën willen ingeleid worden verwijzen naar het werkje van August Jacobsen [3]). „Was hier über die Differenzen theils in der Anordnung, theils in der Fassung der evangelischen Erzählungen gesagt wird" — zegt Holtzmann [4]) — „ist bei aller Kürze so treffend und berührt so durchgängig entscheidende Punkte, dass Ref. denen, welchen es um erste Einführung in das Problem überhaupt zu thun ist, diese Studie bestens empfohlen haben möchte."

Na deze uit den aard der zaak eenigszins dorre opsomming van namen, titels en resultaten staan wij ten slotte nog stil bij twee exegeten, die, beide conservatief, ongeveer terzelfder tijd twee kommentaren op dezelfde Evangeliën in het licht gaven, maar wier verdiensten zeer ongelijk zijn, wij bedoelen: C. F. Keil en Paul Schanz. Schanz „der gründlichste unter den gegenwartigen katholischen Exegeten" [5]) is een leerling en geestverwant van

---

1) Theol. Stud. und. krit. 1880. I. Vgl. „Der Schriftstellerische Plan des dritten Evangeliums. Th. Stud. und krit. 1876.

2) Hat der dritte Evangelist den kanonischen Mattheüs benutzt? 1881.

3) Ein Beitrag zur Evangelienkritik. 18 S.

4) Theol. Jahresbericht herausgegeben von B. Pünjer. Erster Band. S 52, een werk dat een beknopt kritisch overzicht geeft van alles wat in het jaar '81 in de verschillende vakken der Theologie in Duitschland, Frankrijk, Engeland en Nederland, zoowel in tijdschriften als in boekwerken, beweerd en geleverd is. Het register bevat ongeveer 1000 namen en titels. Prijs ƒ 5.20.

5) Holtzmann. Theol. Jahresbericht. S. 46.

Aberle te Tubingen. Het standpunt van Keil is genoegzaam bekend. Beide gaven een kommentaar op Mattheüs en Marcus, terwijl de kommentaar van Keil op Marcus ook die op Lucas bevat. Het zij ons vergund de overeenstemming en het verschil tusschen beiden in korte woorden te formuleeren.

Schanz heeft, behoudens zijn standpunt, eerbied voor de kritiek en hare resultaten. Hij weet te waardeeren. Bij Keil ontdekken wij van waardeering geen spoor. Reeds in het „Vorwort" breekt hij in een paar regels den staf over den arbeid van Meijer en Weiss [1]).

In de komment. van Schanz neemt de geschiedenis der exegese een ruime plaats in. Hij rekent met de exegese der kerk. Keil is daarentegen een vreemdeling in de geschiedenis van de vraagstukken, die hij te behandelen heeft. Alleen aan het jaartal op het titelblad bemerkt men dat zijn kommentaar dagteekent uit den laatsten tijd. Ewald en Réville worden niet genoemd. Onze vaderlandsche literatuur over de Synoptici is hem vreemd. Hij kent Scholten noch Meyboom en noemt onder de „Levens van Jezus" wel dat van Keim maar niet die van van Oosterzee, Meyboom Sr.

Beide hechten groote waarde aan de mondelinge overlevering en meenen hieruit menige overeenstemming tusschen de Synoptici te kunnen verklaren [2]). Keil spreekt nog van schriftelijke bronnen, welke de Evangelisten zouden gebruikt hebben, maar zonder deze nader aan te wijzen.

Schanz handhaaft het Hebreeuwsche origineel van ons Matth. evangelie [3]). Aangaanden den Griekschen overzetter eindigt hij met een „non liquet" [4]). Keil stelt een Grieksch origineel [5]). De bewering, dat Mattheüs een Grieksche vertaling van een Hebreeuwsch origineel

1) Matth. S. III.
2) Keil. S. 39 ff. Schanz. Matth. S. 32.
3) T. a. pl. S. 8 ff. 4) T. a. pl. S. 23. 5) Keil. Matth. S. 23.

zou gegeven hebben noemt hij een uit de lucht gegrepen hypothese [1]).

De omschrijving van het doel der Evangelisten is bij Keil vaag en onbepaald. Schanz is fijner, puntiger, scherper. Hij geeft menige frissche voorstelling. Bij Keil vinden wij de traditioneele beschouwingen geregeld terug. Met volle vrijmoedigheid reiken wij daarom den eerepalm toe aan den R. C. godgeleerde, die door de uitgave van zijn beide kommentaren de Theologische wetenschap aan zich heeft verplicht.

1) T. a. pl. S. 28.

(*Wordt vervolgd*).

GOUDA,
November 1882.

C. H. VAN RHIJN.

J. F. Astié. *Le Vinet de la légende et celui de l'Histoire* (*Extrait de l'Encyclopédie des Sciences religieuses*). Paris, Fischbacher. Lausanne, Mignot.

Alexandre Rodolphe Vinet. 't Is de naam van een grooten onzes geslachts, die nederig was, omdat bij groot werd in de leerschool van Christus. Wie spreekt dien naam niet met hoogachting en liefde uit? Wie kent dezen Waadlander, en ontbloot zich niet met eerbied het hoofd wanneer hij de beeldtenis van dezen gezaligden denker beschouwt? De levensbeschrijving, die we den begaafden E. Rambert danken, deed Vinet in ruimeren kring kennen. Dat ook de mannen der wetenschap meer en meer de beteekenis van Vinets verschijning waardeeren, blijkt uit de onlangs, hier te lande, uitgeschreven prijsvraag. Een door de jaren vergrijsde, maar met jeugdig vuur bezielde, en met onvermoeide werkkracht toegeruste denker, de Eerwaarde Frédéric Chavannes dong naar het eeremetaal. Met hem onze landgenoot de Heer J. Cramer, Hoogleeraar te Groningen. Beiden erlangden eene bekrooning. Nu de Vinet-studie zoo aan de orde gesteld is, meenen we dat de stem van den Lausaanschen Hoogl. Astié méde gehoor verdient. Deze leverde eene lang niet te versmaden bijdrage tot de juiste waardeering van Vinets persoon en werk. We vestigen daarom de aandacht op bovengemeld boek, door er hier, en in een volgend nummer van dit Tijdschrift, een aperçu van te geven. Het werk werd, in hoofdzaak, den 20 Junij 1882, in eene

zitting der Waadlandsche „Société de Théologie” voorgedragen. In 18 stellingen, door den hooggeleerden schrijver, in een Post-Scriptum opgenomen, en die tot leiddraad der discussie moesten dienen, vinden we de kern van de studie.

’t Werk is in tweeën verdeeld. Het eerste hoofddeel is aan de beschrijving van Vinets leven en charakter, het tweede aan zijn godsdienstige en theologische ontwikkeling gewijd. Bezien we ieder dezer hoofddeelen meer van nabij.

I.

Het eerste hoofddeel is in twee onderdeelen verdeeld:

A. Het Leven van Vinet.

B. Het Charakter van Vinet.

A. Het Leven van Vinet (p. 1—15). Reeds de opgave van het tal bladzijden zegt ons dat de Hoogl. Astié, niet bedoelt om het leven van den uitnemenden Vaudois, in zijn geheel, uitvoerig, te teekenen. Neen, streng houdt hij zijn doel voor oogen om nl. den Vinet der historie helder te doen uitkomen, tegenover het phantasie-beeld dat een zekere legende ons biedt.

Vinet werd den 17en Junij 1797, te Ouchy, nabij Lausanne, geboren. Zijn leven waarvan de draad spoedig afgesneden werd, splitst zich in drie, wel van elkaar onderscheiden, perioden.

1. Kinderjaren en jeugd, die Vinet te Lausanne doorleefde (1797—1817).

2. Zijn twintig-jarig verblijf te Bazel (1817—1837).

3. De laatste tien jaren, die van Vinets volle rijpheid wederom in Waadlands hoofdstad doorgebracht (1837—1847).

---

1. Astié leidt ons de nederige woning van Marc Vinet, den gestrengen maar braven vader onzes helds, binnen.

Hier heerscht als grondwet: „Niets voor het genoegen, niets voor de ijdelheid, alles voor den plicht." Reeds bezoekt Alexander het gymnasium (collège) van Lausanne — maar, of onze gymnasiast het goed vindt of niet, de niet zeer bekwame kleêrmaker van Ouchy, is zijn tailleur. Zijn vader snijdt hem het haar... en kort ook! Zondags is het rustdag. Getrouw aan zijn éénmaal vastgesteld program, gaat Marc Vinet des voormiddags kerk-waarts, maakt in den namiddag met de zijnen een wandeling en 's avonds leest hij voor uit eenig nieuw-uitgekomen boek. 't Is als waren we overgeplant, zegt Astié, naar Nieuw-Engeland, in den schoot eener puriteinsche familie. Zullen we de gestrengheid van Vinets vader goed beoordeelen, dan moeten we niet vergeten, wat Vinet zélf eens verklaarde: „de teedere liefde mijns vaders voor mij, maakte hem gestreng, gelijk ze andere vaders er toe brengt dit of dat nog eens door de vingers te zien." Neen, geen steenen hart in den boezem van M. Vinet: hartelijk had hij zijn kinderen lief, maar, uit Hugenotenstam gesproten, bleef hij steeds in het leven een strijd zien. Toch diende deze gestrengheid slechts om de Vinet aangeboren schuchterheid te doen toenemen. Hoe kon het anders zijn, daar Vinet uit den mond zijns vaders gedurig hooren moest: „Van Hendrik verwacht ik veel, weinig hoop heb ik van Alexander"?

Maar reeds als student gaf Alexander blijke, dat zijn vader zich wel eens vergist kon hebben. Zijn liefde tot de letteren ontwaakt, en zelf neemt hij de dichterlijke lier ter hand — de Muze glimlacht hem bemoedigend toe.. Het „facile princeps" geldt van den jongen student. Zijn studiemakkers dragen hem menige vereerende maar moeielijke taak op. Moet er bij deze gelegenheid of gene „gespeecht" worden, dan is Vinet de tolk zijner vrienden. Toen in 1813 de heeren van Bern hun verloren gezach over Waadland wilden hernemen, klonk, krachtig en flink het vaderlandsch lied van Vinet. 't Kost den dichter een strenge berisping der overheid... zou dát den jon-

geling, die eenmaal als man, het vaandel der individualiteit zal omhoog heffen, verschrikken? — Prof. Durand sterft. Tegen den „ouden mos” in, neemt Vinet het woord op zijn graf. Weder eene berisping... nu ja, maar het dankbare hart heeft zich uitgestort! — Hoe deze Lausaansche S.S. Theol. Stud. er uit ziet? Hij is lang, die jongeling, die een groot man gaat worden, zijn gang is zwaar, zijn leden zijn beenig en hoekig, zijn gelaatstrekken sterk en grof geteekend. Maar als hij spreekt? „Wie is toch die leelijke jongen die schoon wordt als hij spreekt?” vroeg eens Mevrouw de Montolieu. — Verwacht Ge schitterende theologische studiën? Doe dat niet! Ge zoudt bedrogen uitkomen! Vinet zelf zegt meer dan eens, dat het er maar net meê door kon! Hij studeert in de Godgeleerdheid. Wijl hij zoo begeerig is om als Evangelie-dienaar op te treden? Nog eens: Neen! Zijn vader heeft er hem niet toe gedwongen, hoewel hij het toch gaarne zag! Als student richt Vinet een gezelschap op, met het doel om de H. S. zoo getrouw mogelijk uit den grondtext over te zetten. In 1816 is Vinet candidaat, en heeft tevens de betrekking van gouverneur in eene nabij Lausanne woonachtige familie aangenomen. Als hij daar eens in het salon een treffende passage uit den „*Cid*” voorleest, wordt hij zóó geroerd, dat hij snel de kamer verlaat en zich weenend op zijn rustbed neêrwerpt. — In 1817 neemt hij het tegen den Hoogl. Ch. Monnard, vóór de door dezen z. i. te laag geschatten klassieken, op. De stap eenmaal gewaagd zijnde, schrikt Vinet zelf voor zijn overmoed terug. Hij excuseert zich per brief bij zijn Professor. Maar deze litterator had een juisten blik op dien candidaat in de Theologie. Mede door toedoen van Monnard, werd V. in dat zelfde jaar nog, te Bazel, tot docent in de Fransche Taal en Letterkunde benoemd.

---

2. Gedurende zijn verblijf te Bazel heeft Vinet gewerkt zooals weinigen. Denk eens! 29, ja 32 lessen, openbare

of bijzondere, per week! Menigmaal beklimt hij nu ook den kansel. Hij doceert de Fransche grammatiek — later verklaart hij dat deze grammatica eigenlijk het éénige is wat hij door en door kent — ook het Duitsch. Tegen het eind van zijn verblijf is hem, gedurende twee jaar, bovendien het onderwijs in 't Grieksch en 't Hebreeuwsch toevertrouwd.

De litterarische studiën trekken hem meer en meer aan. „Heerlijke studie, roept hij uit, die alles omvat wat het hoogst en beminnenswaardigst is! Als vorstin troont zij boven alle wetenschappen en kunsten; door een onzichtbaren band verbindt ze alle krachten en vermogens der ziel aan zich! Eén ding kan mij in geestverrukking meêsleepen; goede, schoone poësie!" — Was V. eerst eenzaam en verlaten in de stad van Oecolampadius, zijn huwelijk met zijne nicht, Mlle de la Rottaz, maakt hem gelukkig: „Het komt zelfs niet in mij op, om het lot van wien ook ter waereld te benijden!" — 't Was een van die zeldzame, al te korte oogenblikken in Vinets leven, waarin hij de drie-dubbele zegen van moed, kracht en gezondheid vereenigd, geniet.

Om nu verder Vinets verschijning te begrijpen, noodigt Prof. Astié ons uit, om de geestelijke physionomie zijns tijds op te merken, en te zien, hoe Vinet de worsteling der geesten, op een nieuw terrein overbracht. Het groote woord, tot nog toe op åller lippen, was dat van Verdraagzaamheid. Verdraagzaamheid, zooals de 18e eeuw die begreep. Alle godsdiensten zijn even veel waard: dwaas die zich tot kampioen van ééne maakt! Verdraagzaamheid, d. i. onverschilligheid, wilt ge, ongeloof. Verdraagzaam is hij, die het zonder overtuiging, 't best kan stellen. Tegenover deze herauten der verdraagzaamheid stonden de mannen der vrijheid, die, getrouwe zonen der 16e eeuw, uit naam der waarheid, vrijheid eischten. Maar die waarheid hadden zij, zij alleen. En wie hun waarheid niet had, hoe zou hij aanspraak op vrijheid kunnen maken? Boven de twee partijen gaat Vinet uit.

Hij óók eischt vrijheid ..... maar uit naam van het geweten. Vrijheid voor allen, zonder onderscheid, welk óók: volle, algeheele vrijheid in de dingen die de godsdienst betreffen. In den spheer der godsdienst is de mensch slechts verandwoordelijk voor God. Iedere godsdienstige overtuiging heeft recht om achting en eerbied voor zich te eischen. Immers God alleen oordeelt de gewetens! Na R. Williams, die in Nieuw Engeland een godsdienstloozen staat grondvestte, geeft Vinet aan het Christendom een der schoonste bloemen van zijn krans weder, en rukt hij tevens het masker der verdraagzaamheid van het aangezicht der ongodisten. De godsdienstvrijheid heeft geen fanatieker vijanden, dan de zich noemende helden der verdraagzaamheid, die nóch zelf willen gelooven, nóch dulden dat anderen het doen. Later trekt Vinet de eind-gevolgen uit zijn beginsel: scheiding nl. van Kerk en Staat, als eenig palladium der godsdienstige vrijheid. Dít weten allen. Wat echter velen ontgaat, is dat V. van het eerste oogenblik afaan deze gevolgen voorzien heeft. Reeds in 1824 schrijft hij: „de bescherming der Regeering is een dienstjuk voor de Kerk ..... De banden tusschen Staat en Godsdienst, tusschen de Staatkundige Maatschappij en het Godsrijk, schijnen mij echtbreukig en verderfelijk te zijn" Denk u in die dagen terug, en ge bevroedt de zienerskracht van den man, die toen schreef: „Zoo een landswet mij noodzaakt om te doen wat mijn geweten en de wet Gods veroordeelen, dan moet die wet óf ingetrokken, óf getart worden. Dit beginsel werpt de Maatschappij niet onderste boven, maar is juist haar levenskracht. 't Is de strijd van het goed tegen het kwaad. Onderdrukt dien strijd, en wie zal de menschheid tegenhouden op het hellend vlak der zonde en ellende? Van omwenteling tot omwenteling — indien men dit woord wil gebruiken — ontwikkelt en volmaakt zich de maatschappij." Zóó sprekende, was V. der geschiedenis getrouw, maar zijn woord kostte hem 80 francs boete. — Vinet behoorde tot dat edele, jongere geslacht, dat, tot een

vernieuwd geestesleven herboren was, onder den moeielijken kamp der Restauratie. Zijn waarachtig liberalismus was met den geest des Evangelies gedoopt. Begroet hij met geestdrift de aannaderende vrijheid — dát liberalisme dat ons schoone woorden, en prachtige leuzen biedt, maar ons geen werkelijke vrijheid geeft, werpt Vinet van zich. Déze vrijheid wil hij, welke God aan onze natuur tot wet gaf. Zoek hem dan ook niet onder die droomers, die met de verklaring „ons ideaal kan nimmer werkelijkheid worden" het beneden zich achten om déze concrete regeeringsform boven géne te verkiezen. In 1829 betreurt hij het, dat de „mannen der staatkunde zoo weinig Christelijk zijn, en dat te weinig Christenen zich met staatkunde bemoeien!"

Beteekenis-volle woorden! Ook te behartigen door de politicophoben onder óns! De spiritualist, de Christen Vinet, moet niets hebben van dat spiritualisme, dat de handen niet uit den mouw steekt, maar liever stil zit met een boekjen in een hoekjen!

Vrijheid, Christelijke Vrijheid! Ziedaar het parool van den Zwitserschen denker. Misbruikt menigeen de vrijheid, zich dekkend met haar naam, V. wordt daarom der vrijheid niet ontrouw. „Mét de vrijheid zullen we niet terstond álle goede dingen verkrijgen, want de mensch is niet „goed," maar we zullen van duizend ellenden bevrijd zijn." We hooren hem met gloed van overtuiging uitroepen: „Hier de vrijheid, maar met duizend gevaren; ginds de vrede en rust, maar in de slavernij —: nog verkies ik de Vrijheid. De Vrijheid is het leven, de slavernij is de dood!"

De speciaal letterkundige arbeid van Vinet! Reeds spoedig herkende men in V. den man van superieure gaven. Van het nieuw opgerichte Tijdschrift „le Semeur" werd hij de ziel. Oirspronkelijk zijnde, werd zijne gedachte gewaardeerd, zijn stem weldra algemeen gehoord. Sainte-Beuve introduceerde Vinet, en niet ter loops, maar met hernieuwden aandrang bij het Fransche letterkundig pu-

bliek. Hij noemt Vinets doorwrocht werk over de Fransche Litteratuur in de 19e eeuw, het „vernuftigste en volledigste werk, over dit zoo moeielijk te behandelen onderwerp.” Scherer — wat herinneringen aan dezen naam verbonden! — „roemt den onuitputtelijken overvloed van Vinets denkbeelden, de scherpte van zijn blik, het verrassende zijner woordenkeus, zijn letterkundigen smaak, zijne christelijke verheffing, zijne ruime sympathie.” Laat ik nog Michelets oordeel, ons door Astié herinnerd, hier niet vergeten: „Er is niets reiner dan Vinets letterkundige studiën.” — 't Is aan den vooravond der revolutie van 1848. Lamartine verheft er zich op dat Vinet hem zal recenseeren: „dát oordeel zal mij tot wetgevend gezach zijn, en de waarde van mijn boek bepalen.” Ravaisson, Béranger, zij allen, brengen den Christen-kritikus den tol hunner achting. Hoor hoe Victor Hugo spreekt. Hij meent dat Vinet hem niet begrepen heeft, toch zou hij wel „om een lief ding den man die zooveel opmerkenswaardige dingen van zijn boek gezegd heeft, persoonlijk willen kennen.”

Door deze dingen hier reeds te vermelden anticipeert de Hoogl. Astié op de geschiedenis. Waarom hij dat doet, blijkt niet. We hadden dan ook, met het oog op de te volgen historische ontwikkeling van Vinet, liever gezien dat Astié den historischen draad vastgehouden had.

Blijven we dus nog te Bazel. Dáár hadden, zegt V., „bijna alle groote gebeurtenissen van mijn leven plaats, al wat ik ben en worden kan, werd dáár bepaald, ik ben er als geestelijk, zedelijk, maatschappelijk mensch geboren. En toch, verklaart hij, — de getuigenis is zóó opmerkelijk! — dat het, „twintig jaren van afzondering en isolement waren: geen mensch ter waereld sprak tot mij van wat ook, en ik sprak van niets tot wien ook.” — Zijn financieele toestand was niet schitterend. Marc Vinet liet zijn zoon geen schatten na: de Bazelsche docent had, wat hij verdiende en, al waren zijn lessen legio, hij verdiende niet veel.

Die groote geest ging er ook onder gebogen dat hij steeds weêr en bij voortduring geroepen was om der jeugd de beginselen der „grammaire" te onderwijzen. Reeds in 1827 schrijft hij: „ik heb nu 14 jaar lang de theorie der particiepen verklaard, en over den aart van het artikel gehandeld, het genoegen is er voor me af." De genie voelt behoefte aan een ruimeren, hoogeren werkkring en wil zijn wieken ontplooien. Maar waarheen? Zal hij naar een predikantsplaats dingen? Hij gevoelt er geene roeping toe. „Gelijk zoo velen heb ik mij laten inzegenen, schrijft hij in 1829, maar zonder daarbij dieper door te denken (à la légère), op dezelfde wijze hebben velen de leiding eener gemeente op zich genomen, dat wil ik niet doen." Zal Vinet zich geheel aan de Letteren wijden? Een schitterende carrière wacht hem! Zal hij naar eere staan op het veld der wijsbegeerte? De kroon zal hem niet ontgaan! Maar neen! Even als Schleyermacher, wil hij Godgeleerde zijn en blijven! „Ik wensch mij eene betrekking, die niet verder van de Heilige Bediening afligge dan die waarin ik mij thands bevind" (1833). Intusschen begeerden de Verzorgers van menige Hoogeschool, den uitnemenden man aan hunne inrichting te verbinden. Leerstoelen werden hem aangeboden te Genève, te Montauban, te Parijs, te Bern, méér dan eens te Lausanne. Na veel strijd, Vinet vreesde zijne krachten te overschatten, beklimt hij in 1837 den leerstoel van Practische Theologie aan de Hoogeschool te Lausanne.

---

3. Nu vangt de gewichtigste periode van Vinets leven en werkzaamheid aan. Hij moest deel nemen aan den kerkrechterlijken en dogmatischen strijd zijner dagen. In princiep, we zagen het reeds, is hij voor de scheiding van Kerk en Staat. Toch aanvaardt hij, eerlijk opportunist, den gegeven toestand en tracht dien zooveel mogelijk te verbeteren. Drie jaar had Vinet gedoceerd, toen de Helvetische Confessie door het gouvernement aan de

kerk ontfutseld werd. Vinet gaf zijne demissie als lid van het nationale-kerkelijk ministerie. In 1845, ná de Waadlandsche omwenteling, verliet hij de Staats-Hoogeschool. Van verschillende kanten wordt hem een leerstoel aangeboden. Hij meent echter dat het zijne roeping is, om te Lausanne te blijven. Ten einde in zijne levensbehoeften te voorzien, staat hij naar de plaats van Leeraar in de Fransche taal aan het stedelijk gymnasium. Het nieuwe gouvernement echter had de voorzichtige wijsheid om hem een Hoogleeraarsstoel in de Fransche litteratuur aan te bieden. Men wilde, zoo luidt het in den benoemingsbrief, „aan de Hoogeschool verbonden houden den man, wiens europeesche beroemdheid wél gevestigd is op zijne geschriften en zijn onderwijs" (24 Junij 1845). Dat zélfde gouvernement verjaagt in zijne kleingeestigheid dezen man van de plaats der eere, omdat hij ..... andere godsdienstige samenkomsten dan die der Staats-kerk had bijgewoond! En vraagt ge, hoe of deze ontslagen Professor college gaf? Hooren we Sainte-Beuve, die, 8 dagen nádat hij Rome had bezocht, eene openbare les van Vinet bijwoonde: „Ik hoorde zijn diepzinnig en verheven onderwijs! Welk eene welsprekendheid! 't Was de taal der gerijpte gedachte en des gewetens, kernig en puntig, hoogernstig en vol van gevoel. De ziel liet hare schatten bewonderen. O, wat machtigen indruk maakte die les op mij! 't Was de diepe, intieme, door en door Christelijke indruk van een waarachtig geestelijk Christendom. Welk een onderscheid: de praal van het Vaticaan aanschouwde ik acht dagen geleden!"

De vestiging en verdere organiseering der Vrije Kerk, nam nu al Vinets krachten en tijd in beslag. De staat zijner gezondheid echter deed aldra zijn vrienden voor de toekomst vreezen. Bij den aanvang van 1847 had Vinet het voorgevoel van zijn naderenden dood. Aan 't begin van zijn dagboek schreef hij: „Ik moet leeren sterven: niemand sterft goed, tenzij hij reeds gestorven zij." Zijne colleges, van nu aan, aan de jonge Onafhankelijke Theologische

Faculteit gegeven, en zijne prediking, ademen bij toeneming dien eigenaartig plechtigen geest die een ieder trof. Toch blijft hij onvermoeid dóórwerken. Den 3en Maart zond hij nog aan den „Semeur" een artikel over het zesde deel van Michelets: „Histoire de France."

Tegen het eind van April bracht men hem met veel moeite en zorg naar het lieflijk Clarens. Dan, het mocht niet baten. Vinets einde naderde met rassche schreden. Aan de sponde der krankheid gekluisterd, was het hem zoo goed om woorden van liefde en toegenegenheid, tot wie hem omringden, te spreken. Toen hij echter bemerkte dat men zijne laatste woorden opteekende, zei hij: „'t Is genoeg, spreken we niet meer!" Nadat hij zich door den tegenwoordig zijnden predikant het Hoogepriesterlijk gebed had doen voorlezen, en deze zich met hem in 't gebed wilde vereenigen, was Vinets verzoek: „Vraag voor mij alle genadegaven, ook de allereersten." „Bid voor mij als voor den onwaardigsten aller menschen," zei hij tot zijn vriend Leresche. „O mijn God! wees mijner genadig," waren zijne laatste woorden. Met die woorden ging Vinet de eeuwigheid in, den 4en Mei 1847.

B. Het Charakter van Vinet (p. 15.—29). Kon ik hier ophouden, roept Astié uit — en wij begrijpen hem! O het ontleedmes valt u uit de hand, wanneer het er op aankomt, om van zulk een rijke persoonlijkheid rekenschap te geven! Toch moet men beproeven om de meest in 't oog springende charaktertrekken aan te duiden, en den grooten factor op te sporen, die aan deze uitnemende persoonlijkheid haar eenheid geeft. Die taak zal ons reeds eenigszins gemakkelijker toeschijnen, zoo we bedenken dat theorie en praktijk zich op 't nauwst verbonden bij dezen verdediger der oprechtheid in alles. Wij willen dan aan Vinet het oordeel over Vinet vragen. De eerste deugd die we dan bij dezen denker opmerken is die der oprechtheid. In 1824 verklaart hij: „Hiervan word ik steeds meer en meer overtuigd, dat, wat God vóór alles van ons vraagt, oprechtheid is. Tot welke

dwaling men ook in zijne oprechtheid vervalle, ze kan vergeven worden: oprechtheid wordt ten eerste van ons geëischt; zij is het eenige middel om tot de waarheid te komen." De oprechtheid is Vinet eene handelende deugd: ze is liefde die de waarheid zoekt. Hoor hoevér Vinet gaat: „Gods wil gezocht te hebben, heet hem gevonden te hebben: hem, die alles gedaan heeft om tot waarheid te komen, wordt zijne dwaling, als waarheid toegerekend. Er is eene wijze van in de waarheid te staan, die minder waard is dan te dwalen."

We vinden hier het geheim van Vinets stijl en taal. Ook als schrijver wil V. vóór alles oprecht zijn. Bij niemand vindt ge de uitdrukking der gedachte in zoo volmaakte overeenstemming met de gedachte zelf, als bij hém. Ééne vrees heeft Vinet altijd waakzaam gehouden: die van iets anders te schijnen dan hij werkelijk was. Daar de oprechtheid zoo groote rol in zijne ontwikkeling speelt, verwachten we niet dat Vinet zich zelf met te veel toegevendheid zal beoordeelen. Werkzaam zoo als weinigen het zijn, beschuldigt Vinet, die elders over zijne groote onwetendheid klaagt, zich zelf van luiheid. 't Is duidelijk dat hij zich zelf te streng beoordeelt. Zie hier hoe hij b. v. een dag op 't ziekbed doorbrengt: „'k heb twee redevoeringen van Massillon gelezen, twee van Sailer, vijf à zes bldz. van Chrysostomus in 't Grieksch, vier dagbladen, een gedeelte van l'Ecole des Pères, van Piron, verscheidene feuilletons van Geoffroy, een gedeelte van het leven van Frederik II door Lord Dover etc." 't Schijnt dat Vinet, even als Schleyermacher, tot zich zelf gezegd heeft: „'k heb geen tijd om ziek te zijn!"

Stel u Vinet niet voor als een droefgeestig, zwartgallig mensch. Voorzeker, menigmaal, kon zijne ziel zich neêrbuigen in hem, maar zijn aart was levendig en vrolijk. Hoe dikwijls weêrklonk zijne sterke, volle stem, als hij te Montreux, in de nabijheid van het kasteel du Chatelard, lieflijke dagen bij zijnen vriend Marquis doorbracht! Wat kon hij hartelijk in lachen uitbarsten, zelfs midden onder

zijn lessen, als hij aan zijn geestig, scherp vernuft den vrijen teugel vierde!

Vinet voelde zich weinig aangetrokken door „la société." „Wanneer men zoo gelukkig is van niet bekend, niet van nabij gezien te wezen, wat kan men dan wijzer doen, dan zich op eenigen afstand te houden?" Wil menigeen hem zeer welwillend meer op den voorgrond plaatsen, dan vraagt hij: „wat is er verschrikkelijker dan die welwillendheid?" Zijn intiemste gedachten kan hij zelfs niet aan het papier toevertrouwen, maar 't is hem goed om met een beproefd vriend dieper in de gewichtigste vraagstukken door te dringen. In 1823 spoort hij Secrétan aan om toch de reis van Lausanne naar Bazel te ondernemen, ten einde met hem „tot die diepten door te dringen, waarin men niet met iedereen afdaalt" Verscheen V. in gezelschap, dan had hij nimmer het hoogste woord. Van een „algemeen gesprek" kon hij maar niet genieten. Hij zweeg. „Vindt men in mij geen spreker, men vindt in mij een hoorder" (1836). „Zwak als ik ben, kan ik de onafhankelijkheid en de oirspronkelijkheid van mijne gedachte slechts door eene groote opoffering bewaren, ten koste nl. van al het licht, en al de geestesopwekking, die een min of meer afwisselend verkeer onder menschen mij zou kunnen geven. „De warme omgeving van oude vrienden en de eenzaamheid, ziedaar mijn lievelingsspheer, daar buiten draait het mij." Hierin herkent Astié het charakter van den waren individualist, om zich te geven geheel en al, en met genot, aan hen die u begrijpen kunnen, en de deur des harten te sluiten voor de domme nieuwsgierigheid van hen die buiten staan.

Den leeuwenklauw van den letterkundigen kritikus Vinet, zaagt ge nergens beter uitkomen dan in zijn huisselijken kring. Daar liet Vinet zich volkomen kennen. Wanneer hij, aan zijn haardvuur gezeten, dít of dát nieuwe boek aan de zijnen voorlas en hij aan zijn geestige, vernuftige, doordringende, scherpe kritiek vrij spel liet, dan betoonde hij de waarheid van zijn zeggen: „Er

is in mij een schat van bijtend vernuft, dat het minste zuchtjen als fijn stof doet opstuiven, en zich dan verspreidt over alles wat me omgeeft." Sprak Vinet in het publiek zijn oordeel uit, dan bestond zijne kritiek meer in wat hij niet, dan in wat hij wél zeide. Dan werd aan de welwillendheid, aan de lofspraak soms, aan de bemoediging altijd een groote plaats ingeruimd. Hoe velen zien voorbij dat Vinet kritiseerde, door over dít en of dát het stilzwijgen veelbeteekenend te bewaren. Men stompt vervolgends de scherpe kanten van V. wat af, en roemt hem dan als den ideaal-publicist. En onder die leuze bedient men zich van dat lamlendige, botte prosa, waar pit noch merg in zit, van dat zoetsappige taaltjen, dat men wel zou willen loven, als ware het door engeltjens van den hemel gebracht, ten gebruike der temerigen schijn-vromen. Hoe geheel anders is de ware Vinet: „Wanneer het er op aankomt om een tuchteloozen tot zijn plicht te roepen, of om een bedreigd gezach te handhaven, dan heeft men niet altijd eene vrije taal en woordenkeus." „Onze denkende rede," heet het elders, „heeft met ideeën te doen, die abstracties zijn, en dus gevoelloos: ze heeft daarom geen medelijden te voeden. Dát zou voor haar zelfmoord zijn. De rede leeft van waarheid, weigert ze zich dát voedsel, het is haar dood! Valschen vrede te beminnen, kenmerkt den lafhartigen..... Goedig zijn voor slechten, is slecht zijn!" „De sophismen die ik bestrijd," roept Vinet ons ergens toe, „zijn zóó ellendig, dat de verachting die ik er tegen voed, mij van toornen bewaart." Gloed en heilig vuur zijn naar zijn oordeel onmisbaar in de discussie, zoowel als in alle andere dingen. „De verontwaardiging is iets heerlijks: 't is de losbarsting van de edelste instincten der ziel!"

Is V. altijd, in alle omstandigheden, zijner theorie getrouw gebleven? Vaak heeft de te groote welwillendheid van onzen schrijver over zijne energie gezegevierd, en aan den anderent kant kan men hem niet rangschikken onder hen, wien nimmer een gevleugeld maar berispelijk

woord ontsnapt, omdat ze de waarheid beminnen, ja, maar niet met genoeg hartstocht om de leugen met gelijken haat te verfoeien.

Na Vinets oprechtheid moeten we van zijne nederigheid en bescheidenheid gewagen. Deze hadden iets ziekelijks en voor anderen hinderlijks. Wie zonder hem te kennen, hem over déze of géne zaak was gaan consulteeren, zou misschien aan bittere ironie gedacht hebben wanneer deze uitnemende man, die eer gemaakt was om te hooren, dan om te spreken, u hartelijk dankte, voor al wat ge hem geleerd hadt! Een jong mensch bedankte hem eens op nog al hooggestemden loftoon voor een zijner geschriften: „ik hoop dat ge mij geen verdriet wilt aandoen; spreek me dus niet van deze dingen," was het eenig bescheid. — Vinet had zoo ontzettend veel te werken: zijne oogenblikken waren geteld. En toch corrigeert hij, op vriendelijk verzoek, nu eens den stijl van een lijvig werk over landbouw, dan weer het M. S. eener dissertatie over de scheiding van Kerk en Staat. — O, die vele reizigers en touristen, die Lausanne bezoekend, toch natuurlijk ook Vinet moesten gezien hebben! Hoe menigeen ontstal aan Vinet zijn kostelijken tijd door hem op te dragen om een plaats te zoeken voor een gouverneur of een kindermeisjen! Samuel Chappuis, Vinets collega, waarschuwde hem ernstig om toch niet te veel van zijn tijd aan indiscreete menschen te geven. Nu werd er een bordjen aan de deur gehangen. Men kon V. slechts op zekere, bepaalde uren van den dag spreken. Eenige weken later echter was het bordjen weêr verdwenen. Vinet vond deze manier van doen, te pretentieus en liefdeloos. Nu begrijpt men dat zijn vriend Forel hem schreef: „Zult ge dan immer 't slachtoffer van uwe goedheid zijn?" Nog één staaltjen. In een brief verhaalt V. op onnavolgbaar geestige wijze, hoe een lompe, doldriftige koetsier, een vurig paard rijdend, hem in een sloot te land deed komen. Een P. S. blijft echter niet uit. V. beschuldigt zich zelf van aanmatiging, hij is be-

vreesd de eer van zijn koetsier te na gekomen te zijn, het was toch een flink en eerlijk man, over wien V. altijd te vreden was geweest!

Ziedaar het charakter van den Apostel van het individualisme, dat van geen bieden en loven wil weten; van dien kloeken nominalist, die met Aristoteles de werkelijkheid in den individu en niet in de soort ziet: wat onderscheid tusschen hem en zoo menig heraut van een phantastisch realisme, die o zoo vinnig wordt, wanneer hij meent dat gij den vinger tegen zijn „ik" uitstrekt!

Rusten we hier een wijle. De verdiensten van het werk des Hoogl. Astié zijn meer dan éóne. Straks willen we één er van nader aantoonen. Toch hebben we eene vraag op de lippen. Wáártoe dit eerste Hoofddeel in tweeën gesplitst? We herinneren ons met hoeveel aandrang de Heer A. wiens onderwijs we gedurende vijf jaar mochten genieten, in zijn college Logica, zijn studenten waarschuwde tegen onnutte, door de behandelde stof niet gewettigde, verdeelingen, en betreuren het, dat hij hier eene verdeeling invoert die bloot formeel, uiterlijk is. Het eerste stuk aan Vinets leven gewijd is feitelijk, niet specifiek onderscheiden van het tweede: ze loopen in één. Als biographie kan het 1e deel niet gelden; daartoe is het te onvolledig. De opgave van eenige data, de indeeling in drie perioden van Vinets leven, kunnen ons hierover niet in illusie doen verkeeren. We hadden dan ook liever gezien dat de schrijver de twee deelen tot een geheel makend, óf den draad der historie volgend ons de ontwikkeling en heiliging van Vinets charakter had doen zien; óf het leven van Vinet bij zijnen lezer als bekend aannemend — iets wat niet een gewaagde onderstelling heeten mag — alle krachten had geconcentreerd op de charakteristiek. We hadden alsdan aan diepte gewonnen. De eenheid van Vinets charakter zoo als dat door zijn innig, echt christelijk-mystiek geloofs-

leven werd geformd en geheiligd, ware dan van zelf meer naar voren getreden. Astié blijft nu, mijns inziens, te veel litterator, hij is te weinig zielkundig philosoof. Deze opmerking, met alle bescheidenheid gemaakt, verhindert ons niet om op eene groote verdienste te wijzen. Gaat de schrijver te veel analytisch, te weinig synthetisch te werk — de door hem geleverde studie is zoo objectief mogelijk. Astié voert Vinet zélf, sprekenden, in. We behoevən dus niet te vreezen dat er „gekleurd" wordt. De Lausaansche Hoogl. heeft met veel ijver de verschillende gegevens bijéén verzameld en ze uitnemend gegroepeerd. We moeten eindelijk nog een andere verdienste in dit werk opmerken. Dit rustig, kalm verhaal, deze onbevooroordeelde, onpartijdige opspeuring van de hoofd-feiten en de hoofd-trekken van Vinets leven en charakter, vinden we in een strijd-schrift. Ge zoudt zeggen dat ge een zuiver historisch werk laast, en meenen dat de schrijver alléén zijnen held beschouwde om te weten wie Vinet was. En inderdaad doet Astié dat dan ook. Maar wanneer hij alzoo de gegevens der historie bijéén verzameld en gegroepeerd heeft, dan is zijn „ligne de bataille" opgesteld en wordt ze ontdekt tegenover den vijand dien Astié bestrijdt. Wat de titel van het werk reeds veronderstellen deed; maar bij de lezing van het boek, dacht ge er niet meer aan; blijkt duidelijk uit de laatste bldz. van dit eerste gedeelte We zijn midden in polemicis. Er is een Vinet der historie en een Vinet der legende. Vinet..... en de voorstelling die men zich van hem maakt! Er zijn valsche, min of meer van 't origineel afwijkende beeldtenissen. Hoevelen beroemen zich op Vinet, die zich toch op den Vinet der historie niet beroepen kunnen. Dézen is Vinet de man eener zekere orthodoxie, die onder gematigde form optredend, tamelijk conservatief gekleurd, alle uitersten vermijdt, weinig diep, van geen de minste theologische of wijsgeerige portée, onschuldig en flauw en onbeteekenend is. Op dézen heeft Astié vooral in het tweede hoofddeel

van zijn boek het oog gevestigd. Nu, heeft hij met een ander tegenstander te doen, en loopt de quaestie meer over de persoonlijkheid van den Waadlandschen denker.

Een landgenoot van Vinet, de ook ten onzent, wél bekende Frédéric Chavannes, vroeger Predikant te Amsterdam, heeft eene opmerking gemaakt, die, zoo ze van beslissende waarde bleek te zijn, ons oordeel over V. geheel zou wijzigen. In een brief van 1819 n. l. prent vader Vinet het zijnen zoon wel in, dat hij zich wachte voor het opmaken eener eigene theologie. Hij houde zich aan de algemeen aangenomen doctrine, zoo als die in de kerk van zijn kanton, geleerd wordt. Deze vaderlijke raad en de autoriteit van den invloedrijken dekaan Curtat zouden ons den steutel bieden van heel Vinets leven en werken. Ze wogen op zijn schouders als een last, die de groote denker nimmer van zich heeft af kunnen werpen. Ja, Vinet heeft, naar de verklaring van Chavannes, tegen deze autoritaire invloeden gereageerd, maar deze reactie bleef steeds stukwerk en onvoldoende. Zie, roept Astié ironisch uit, zie wat een gehoorzame jongen, en welk een memorie! Deze kampioen der individualiteit heeft zijn heele leven lang de rol van advocaat vervuld om de zaak door zijn vader en den gevreesden dekaan Curtat hem op het hart gebonden, te verdedigen! Maar hoe deze verklaring van Chavannes te rijmen met die andere voor jaren neêrgeschreven: „Ook Vinet heeft de gevaren der gedachte, en de afgronden van den twijfel gekend. Hij heeft de tijdsstroomingen, die zich verhieven, gevoeld, en misschien ook wel een oogenblik zijn voet voelen wankelen. Maar Vinet is niet voor zijne gedachte teruggeschrikt, met heldenmoed heeft hij de ontwikkeling er van gevolgd, en zoo hij, even als zijn vereerden meester, den hechten grond hervonden heeft, het was aan de overzijde van den bergstroom." Dít klinkt geheel anders! De poging, om

uit één brief, den twee-en-twintigjarigen jongeling toegezonden, geheel de levensontwikkeling van den man te verklaren, is ijdel. Merkwaardig is het volgend woord van Vinet: „Wat men het minst heeft in de jaren der jeugd, is eene eigene gedachte. Men leeft met zijn tijd meê, men heeft de gedachte van zijn tijd, zijn partij, zijne school; en al heeft men in hooger mate dan men het ooit meer hebben zal, het gevoel van slechts zich zelf te zijn, één ding staat vast: deze leeftijd is niet die der persoonlijke inspiraties." Zegt men misschien: „gedachten en woorden!" Welnu, laat de feiten getuigen! Waarom laat V. zich niet met de leiding eener gemeente belasten? Indien de vaderlijke brief deze oorspronkelijke persoonlijkheid geknakt heeft, hoe kon dan de jongeling, in zoo gewichtige zaak, kort na de lezing van dien ál-beslissenden brief, van de gewoonte afwijken, om zich zélf te zijn?

In 1820, een ander feit, verklaart V. dat hij het praktische leven niet in wil treden, voordat hij zich in staat gevoelt, het heilig ampt onafhankelijk te aanvaarden. De heer Chavannes, in zijn eerste werk, maakt er ons attent op dat dit alles voor de „conversion" van V. plaats vond. Welnu, daarná dan? Buigt Vinet zich onder die zoo zeer gevreesde autoriteit van Curtat? In 1831 schrijft hij aan Monnard over de theologische ontwikkeling, die in hem plaats vindt. Met een glimlach zet hij deze woorden tusschen haakjes: „pardon M. Curtat j'ai dit mes doctrines au pluriel." Sterker nog! In 1820 uit hij zich als volgt in een brief aan Leresche: „Hoewel ik van nature zwak ben, verheft zich heel mijn hart tegen het denkbeeld van overheerscht te worden, vooral door de kerkelijke overheid, die overal, bij ons als elders, exclusief en onverdraagzaam is." Marc Vinet leefde nog toen zijn zoon zóó schreef! Waar blijft dan de invloed van den bewusten brief, waarin de heer Chavannes den sleutel van heel Vinets ontwikkeling vindt? Neen, V. werd niet, gebogen onder den invloed zijns vaders, zedelijk door dien vader vernietigt. „De vrije denkende geest mijns wijzen vaders

schonk mij den geest der onafhankelijkheid. Zijn moed stortte mij moed in: hij gaf aan mijn charakter, dat van nature zwak was, iets van zijn manlijken aart." Zou men soms beweeren, dat Curtats invloed zich slechts tegen het eind van Vinets loopbaan deed gevoelen?

In 1839 werd de Helvetische Confessie afgeschaft. Het officieele kerklichaam belijdt geene leer meer, welke ook. 't Is overgeleverd aan de invallen der individueele meeningen. Nu zal Vinet gelukkig zijn, dat de roede, door zijn vader en Curtat over hem uitgestrekt, verbroken is? Verre van daar! Nú geeft Vinet zijn demissie. Méer nog! Hij wil geen Hoogleeraarsstoel bekleeden in een kerk die geen „officieele leer meer heeft, waar een ieder mag onderwijzen wat hem belieft." Opdat niemand denke, dat Vinet aanhanger zij der algemeen gehuldigde ideeën, trekt hij zich terug. Is dat de gedragswijze van een man, die gedrukt gaat onder een juk, hem in zijn jeugd opgelegd?

Maar genoeg! 't Is een niet geringe verdienste voorwaar, van dit jongste werk van Astié, dat het een polemisch geschrift zijnde, de zaak zoo onpartijdig aan het kalme oordeel der historie onderwerpt; 't komt ons voor dat de Hoogl. bij het licht der geschiedenis, de legende in het niet doet verdwijnen. Neen de Apostel van het christelijk individualisme is geen tegenstribbelende slaaf, die zijn boei maar niet kan verbreken.

En toch, besluit Astié, zijn partij recht latende wedervaren, en toch is er een element van waarheid in deze legende: Strauss zou van een philosophische mythe hebben gesproken. De heer Chavannes heeft de aandacht gevestigd op een onloochenbaar feit, dat hij echter niet goed verklaart. Daarover in het tweede hoofddeel, aan de uiteenzetting der godsdienstige en godgeleerde ontwikkeling van Vinet gewijd.

(*Slot volgt*). Lic. F. E. DAUBANTON.

Inhoud van Tijdschriften.*)

E. Barger, Nog eens de onfeilbaarheid der Heilige Schrift. (Stemmen van Waarheid en Vrede. Januari).

Jac. van Belkum, De Christelijke opvoeding in onze Burger-Weeshuizen. (Bouwsteenen. Afl. VI).

A. H. Blom, Verklaring van τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in het N. V. (Theol. Tijdschrift. Januari).

A. W. Bronsveld, Kroniek. (Stemmen v. W. en Vr. December en Januari).

— Th. G. von Hippel. Eene Voorlezing. (Stemmen v. W. en Vr. Januari).

F. Daubanton, Evangelisatie. (Stemmen v. W. en Vr. December).

R. H. Dryber, Loman's Prolegomena tot Quaestiones Paulinae. (Geloof en Vrijheid. VI).

W. Francken, Dr. J. J. P. Valeton Jr., Een nieuw begin. (Geloof en Vrijheid. VI).

M. A. Gooszen, De oudste Nederlandsche Hervormde Godsdienstleer. (Geloof en Vrijheid. VI).

E. A. Lasonder, Verschijnselen des tijds. (Geloof en Vrijheid. VI).

---

*) De Redactie wenscht telkens in deze rubriek opgave te doen van de belangrijkste Artikelen in Binnen- en Buitenlandsche tijdschriften, welke haar in de twee laatste maanden onder de oogen kwamen.

E. H. van Leeuwen, Darwinistische Wijsbegeerte. (Stemmen v. W. en Vr. Januari).

A. D. Loman, Quaestiones Paulinae, 4e Stuk. 2e Vervolg en Slot van het eerste Hoofdstuk. (Theol. Tijdschr. Januari).

H. U. Meyboom, Jesus en Paulus in de Apocalypse. (Theol. Tijdschr. Januari).

J. Riemens, Ter aanbeveling van eene goede zaak. (Stemmen v. W. en Vr. Januari).

A. Scholte, Bijdrage ter opheldering van Phil. II:6—8. (Geloof en Vrijheid. VI).

F. W. Stutterheim, Over 't lot en de roeping der vrouw. Vervolg. (Stemmen v. W. en Vr. Januari).

W. von Wrangel auf Lindenberg, Geschiedenis van het ontstaan der „Te Huizen voor Militairen" en van den daaruit ontwikkelden Militairen Bond. (Bouwsteenen. Afl. VI).

Buitenlandsche Tijdschriften.

A. V. G. Allen, The theological renaissance of the nineteenth century (Princeton Review Nov., p. 263—282).

J. M. Asteri, Ökolampads Stellung zur Kindertaufe (Stud. u. Krit. 1883, 1, S. 155—174).

W. Beyschlag, Der Altkatholicismus. I. Eine Denk- u. Schntzschrift an das evangelische Deutschland (Deutsch-ev. Blätt. VII, 11, S. 723—751).

J. Biederlack, Die Gewohnheiten gegen die Disziplinardekrete des Trienter Konzils. II (Ztschr. f. kath. Theol. VI, 4, S. 608—658).

J. Biernatzki, Der Glaube ist das persönliche Verhalten (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 11, S. 600—603).

A. Bogenhard, Ueber die Kirchenzucht. I (Prot. Kirchztg. 42, Sp. 973—986).

C. A. H. Burkhardt, Neue Forschungen zu Luther's Leben. II (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 11, S. 585—600).

T. L. Conolly, Assyrian sculptures in the Vatican. Letter (The Academy 16 Dec., p. 440b—441a).

Franz Delitzsch, Urmosaisches im Pentateuch. V. Das Brunnenlied Num. XXI, 17. 18. VI. Das amoritische Siegeslied Num. XXI, 27—30 (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 9 u. 10, S. 449—457; 11, S. 561—573).

H. Denifle, Kritische Bemerkungen zur Gersen-Kempisfrage (Ztschr. f. kath. Theol. VI, 4, S. 692—718).

Funk, Der römische Stuhl u. die allgemeinen Synoden des christlichen Alterthums (Theol. Quartalschr. 64, 4, S. 561—602).

— Die Schenkungen der Karolinger an die römische Kirche (Theol. Quartalschr. 64, 4, S. 603—643).

— Die Katechumenatsclassen des christlichen Alterthums (Theol. Quartalschr. 65, 1, S. 41—77).

A. H. Franke, Die galatischen Gegner des Apostels Paulus (Stud. u. Krit. 1883, 1, S. 133—153).

G. Fritzschel, Die Lehre der Missouri-Synode von der Prädestination. I. II (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 9 u. 10, S. 519—545; 11, S. 604—616).

J. Fergusson, The mosque at Hebron. Letter (The Academy 2. Dec. p. 742ab).

C. Fortlage, Das Menschheitideal der Moralität nach dem Christenthum (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 1, S. 1—45).

J. Galland, Die Papstwahl des Jahres 1700 im Zusammenhang mit den damaligen kirchlichen und politischen Verhältnissen. III (Hist. Jahrb. III, 4, S. 596—630).

G. Godet, Note sur la prophétie d'Emmanuel (Revue de théol. et de philos. Sept., p. 491—501).

Grund und Wesen des sittlichen Bewusstseins (Der Katholik Okt., S. 337—351).

H. Gelzer, Kosmas der Indienfahrer (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 1, S. 105—141).

J. Halévy, L'immortalité de l'âme chez les peuples sémitiques (Revue archéologique juill., p. 44—53).

E. Haeckel, Darwin's religion. Letter (The Academy 4 Nov., p. 330bc).

R. Heman, Die Versuchung des Hernn [Schluss] (Beweis d. Glaubens Nov., S. 656—671).

A. Hilgenfeld, Die Ueberlieferung über die griechischen Apologeten des Christenthums im zweiten Jahrhundert u. ihr neuester Censor (Ztschr. f. wiss. Theol. XXVI, 1. S. 1—45).

O. Holtzmann, Der zweite Timotheusbrief u. der neueste mit ihm vorgenommene Rettungsversuch (Ztschr. f. wiss. Theol. XXVI, 1, S. 45—72).

H. J. Holtzmann, Das Christusbild (Deutsche Revue Nov., S, 242—244).

Hochstädter, Wer war der vierte der von der babyl. Hochschule nach dem Abendlande abgesandten Gelehrten? (Jüd. Litblt. 40 u 41, Sp. 159a—161a).

G. Heymans, Die Methode der Ethik. III [Schluss] (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. VI, 4. S. 434—473).

Hundhausen, Editionen des N. T. Textes u. s. w. VIII. Die in den letzten Jahren in Deutschland gedruckten Ausgaben [Schluss] (Lit. Handweiser 23, Sp. 721—726).

C. F. Jäger, Studien zur Lehre vom Bösen (Theol. Stud. aus Württemberg 1882, 4, S. 259—267).

T. Kastan, Die innere Mission in ihrem Verhältniss zu Kirche und Staat (Monatsschr. f. inn. Miss. Nov.. S. 53—69).

R. Kittel, Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage. III (Theol. Stud. aus Württemberg 1882, 4, S. 278—314).

J. Kreyenbühl, Die Teleologie als Weltanschauung. III (Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 81, 2, S. 193—226).

Kübel, Ueber die apologetische Bedeutung der Wirkungen des Christentums auf dem Gebiet der menschlichen Kultur [Schluss] (Beweis d. Glaubens Okt., S. 589—605).

Krummacher, Die innere Mission und die Frauen (Deutsch-ev. Blätt. VII, 10, S. 667—688).

J. Langen, Nochmals: wer ist Pseudo-Isidor? (Hist. Ztschr. 1882, 6, S. 473—493).

A. Lehmkuhl, Kirchliche Jurisdiction und das Suppliren derselben (Ztschr. f. kath. Theol. IV, 4, S. 659—691).

G. Leonhardi, Die apologetischen Grundgedanken Tertullian's. Ein Beitrag zur Apologie des Christenthums in der kirchlichen Gegenwart (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 11, S. 573—585).

R. A. Lipsius, Zu den Acten des Petrus und Andreas (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 1, S. 191).

— Der redende Löwe bei Commodian (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 1, S. 102).

F. Luther, Antichristenthum und Pseudochristenthum. Vortrag (Mittheilgn. u Nachrn. f. d. ev. Kirche in Russl. Okt., S. 417—436).

S. Maybaum, Zur Pentateuchkritik (Ztschr. f. Völkerpsych. XIV, 2. S. 191—202).

P. Mehlhorn, Tauler's Leben (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 1, S. 159—190).

A. Merx, Der Werth der Septuaginta für die textkritiek des alten Testamentes am Ezechiel aufgezeigt (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 1, S. 65—77).

B. Münz, Die vorsokratische Ethik (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik N. F. 81, 2, S. 245—268).

E. Nestle, El, Elohim, Eloah (Theol. Stud. aus Württemberg 1882, 4, S. 244—258).

K. F. Nösgen, Die Bedeutung der Krankheit für das individuelle Heiligungsleben und ihre seelsorgerische Behandlung (‚Halte was Du hast') Dez., S. 1—13).

F. Overbeck, Ueber die Anfänge der patristischen Literatur (Hist. Ztschr. 1882, 6, S. 417—472).

J. Petzholdt, Zur Litteratur der Reisen ins Heilige Eand (Neuer Anzeiger f. Bibliogr. u. Bibliothekwiss. 1882, 12, S. 378—381).

O. Pfleiderer, Paulinische Studien. 2. Der Apostelkonvent (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 1, S. 78—104).

H. C. Rawlinson, Babylonian antiquities (The Athenaeum 9 Dec., p. 781ab).

J. C. Reimpell, Begriff und Wesen der inneren Mission im Sinne Wicherns (Monatsschr. f. inn. Miss. Juli, S. 443—464; August, S. 493—510).

H. Rönsch, Die Doppelübersetzungen im lateinischen Texte des cod. Boemerianus der Paulinischen Briefe. II (Ztschr. f. wiss. Theol. XXVI, 1, S. 73—99).

J. B. De Rossi, Le jugement de Salomon dans une fresque de Pompei (Bulletin critique 1er déc., p. 272. 273).

R. D. C. Robbins, The epistle to the Romans in the revised version (Bibliotheca Sacra Oct., p. 722—751).

P. Schanz, Matthäus u. Lucas (Theol. Quartalschr. 64, 4! S. 517—560).

G. Schnedermann, Jesus und der Pharisäismus (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 9 u. 10, S. 457—478).

J. Schmid, Zur Geschichte der Gregorianischen Kalenderreform. II. Verhandlungen über die Annahme der Reform durch die orientalischen Kirchen (Hist. Jahrb. III, 4, S. 543—595).

H. Schultz, Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zu einander. Religionsgeschichtlich untersucht (Stud. u. Krit. 1883, 1, S. 60—130).

G. Sperl, Randglossen zum neunten u. zehnten Gebot (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 9 u. 10, S. 559. 560).

F. L. Steinmeyer, Ueber die Parabeln des Herrn in dem Evangelium der Lucas (Ev. Kirch.-Ztg. 48, Sp. 1021—1028).

Stockmayer, Ueber einige wichtigere Punkte in dem neuesten Werke Ed. v. Hartmann's: Das religiöse Bewustsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 1, S. 46—64).

H. Vuilleumier, La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle. IV (Revue de théol. et de philos. sept., p. 413—441).

A. Wiegand, August Neander's Jugendjahre: 1789—1813 (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 9 u. 10, S. 491—518).

G. Warneck. Missions-Rundschau [Schluss] (Ev. Kirch.-Ztg. Sp· 869—878.

A. Walte, Luther's Aeusserung an Melanchthon uber den Abendmahlslehrstreit. Eine kritisch-historische Untersuchung (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 1, S. 142—158).

F. Wolffgramm, Der Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen u. Römern (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 9 u. 10, S. 545—559).

T. D. Woolsey, The end of Luke's gospel and the beginning of Acts. Two studies (Bibliotheca Sacra Oct., p. 593—619).

F. Zimmer, Predigtentwürfe aus Friedrich Schleiermacher's erster Amtsthätigkeit [Schlusz] (Zeitsshr. f. prakt. Theol. IV, 4, S. 369—376).

O. Zöchler, Die katholische Kirchengeschichtschreibung der Gegenwart [Schlusz] (Ev. Kirch.-Ztg. 43, Sp. 917—922).

— Die liberale u. die conservatieve evangelische Kirchengeschichtschreibung der Gegenwart: Häse, Henke, Nippold, Herzog, Schmid, Kurtz (Ev. Kirch.-Ztg. 45, Sp. 957—964; 46, Sp. 981—986; 47, Sp. 1005—1012).

— Die Dauer des Menschenlebens (Beweis d. Glaubens Nov., S. 641—655).

Bilderdijk's Ode „Napoleon", een waarschuwend voorbeeld van zelfverheffing en valsche verklaring van de teekenen der tijden.

In het Evangelie van Johannes [1]) wordt de gezindheid der menschen gewraakt, die eer van elkander aannemen, en de eer, die uit den eenigen God is, niet zoeken. Dit oordeel is gegrond op deze waarheid, dat alle lof van menschen feilbaar is, en alzoo degeen, die zich dien lof laat welgevallen, behagen schept in iets dat niet volkomen waar kan zijn. En waarom schept men in zoo iets behagen? Waarom anders, dan omdat onze eigenliefde er door gestreeld wordt. De eer uit God, daarentegen, vindt eerst plaats waar onze eigenlievende eigene natuur geheel en al is te niet gedaan.

Doch niet alleen bij den lof, die ons wordt toegezwaaid, groeit onze eigenliefde. Zij vindt ook menigmaal hare rekening bij de aanschouwing van hooge personen en groote daden. Door de onmiskenbare eenheid der menschheid, die éène plant uitmaakt, kunnen wij ons door zulke personen en daden verheven gevoelen en ons hunne glorie toeëigenen. Ook dit is een laakbaar aannemen van eer uit menschen. — In groote en goede menschen, in schoone daden, mogen wij alleen Gods werk bewonderen

---

1) 5, 44.

en liefhebben. Daarbij zal de medemensch niets tekort komen; want geene bewondering en liefde is oprechter, dan die aan den medemensch gewijd wordt op grond dat men in hem Gods werk en beeld aanschouwt. Vloeit onze bewondering uit zulk eene bron, dan blijven wij klein tegenover het voorwerp onzer ingenomenheid Daarentegen, zwelt onze borst bij het vernemen van een roemruchtig feit; zien wij daarbij laatdunkend neder op anderen, die zoo groot niet zijn als onze held; sluiten wij ons in de gedachte aan dien held aan, om ons eenigermate te veroorloven wat hem, naar ons dunkt, toekomt, zoo is zulk een gevoelen trots te noemen, die, als alle trots, ongegrond is en dengenen, die er mede behept is, tot den afhangeling maakt van den bewonderden held.

Wanneer wij de uitwerking, die heldendaden en groote wereldsche triomfen op de menschen hebben, uit een voorbeeld duidelijk willen maken, doen wij best ons eenen held, dien de geschiedenis heeft opgeleverd, voor oogen te stellen, en dan den invloed waar te nemen, door hem op gevoelige naturen gemaakt. Zulk eene gevoelige, de eigenaardigheid der menschelijkheid bijzonder kennelijk uitdrukkende natuur treft men voorzeker bij dichters aan. Dichters zijn toonbeelden en spiegels van den aard des menschen.

Zoo willen wij dan tegenover den grooten held en veroveraar Napoleon een grooten dichter, onzen Bilderdijk, stellen, en vragen, welke gewaarwording die keizer, ik zeg niet bestendig, maar eenmaal, toen hij op het toppunt zijner grootheid stond, op den dichter gemaakt heeft. Ik herhaal: eenmaal; want beweren wil ik niet, dat Bilderdijk bestendig in eene zoo opgewonden stemming zou geleefd hebben, als welke hem het gedicht, dat wij gaan ontleden, heeft ingegeven.

Op onze vraag, welke gewaarwording Napoleon, bij den dichter gewekt heeft, kunnen wij het antwoord vernemen in eene Ode, getiteld Napoleon, in 1806 door

Bilderdijk vervaardigd. Het is de moeite wel waard dit gedicht in zijn geheel te ontleden.

Neen, Dichtkunst, zoo begint de dichter:

> Neen, Dichtkunst, 't is te lang gezwegen;
> Wat toeft gij? grijp, ô grijp de Luit!

Zulk een held, wil hij zeggen, als Napoleon, moet bezongen worden, en waarom?

> 't Heelal zij 't erfdeel van den degen,
> De roem is de edelste oorlogsbuit.

Dat wil zeggen: al overwint een held de geheele wereld, hij heeft er niet genoeg aan, als hem geen roem toekomt. En waarin bestaat die roem? niet in

> de ijdle Faam uit duizend monden,

maar in het lied des dichters; dát schenkt „de ware glorie," en verzekert „aardschen goden de onsterfelijkheid." — Hier merken wij reeds op, hoe Bilderdijk Napoleon als overwinnaar der wereld en als een' God op aarde erkent.

Maar niet allen, die dichters heeten en gedichten vervaardigen, zijn waardig om eenen held als Napoleon te bezingen. Immers de dichtkunst is eene zaak zoo hoog, de dichter is een wezen zoo boven alles verheven, dat slechts weinigen, die den naam hebben, werkelijk zoo hoog stijgen kunnen.

> Jupijn beschrij' des Arends vleugel,
> Hij siddert voor den zonneteugel.

Dat is, al draagt de adelaar den God der Goden, — en iets hoogers is kwalijk te denken, — toch heeft diezelfde adelaar ontzag voor den Zonnegod, Apollo, den God der dichtkunst.

> En Fredrik op den Koningstroon
> Moge aarde en hemeltrans verwonderen;
> Omstraald van bliksemen en donderen,
> Bezwijkt hij voor den heldentoon.

Dat is, een koning als Frederik II, het voorwerp der bewondering van hemel en aarde, en die als oorlogsbliksem der gansche wereld schrik inboezemt, deinst terug voor den fieren toon, door de dichters aangeslagen. Is de dichtkunst iets zoo geduchts, dan ontzie zich de eerste de beste, die zich dichter noemt, de lier te bespelen: er mochten bliksems uit voortkomen, die den onbevoegde zouden verteren.

Doch wacht u, onbevoegde vingeren,
Der Goden dischlier aan te slaan!
Ontziet u, bliksems uit te slingeren
Die wat hen aanroert doen vergaan!

En met de diepste minachting ontzegt hij den zoodanigen, die geen oorspronkelijke dichters zijn, de bevoegdheid om den held te bezingen. Ten einde daartoe bevoegd te wezen, moet de dichter een hart hebben, aan dat van den held gelijk, en eenzelfde vuur, als den held bezielt, in zich voelen blaken. Even als de held zelf, zweeft de ware dichter boven den dampkring en geeft der aarde een verachtelijken stoot met den voet, zoodat zij ver beneden hem wegzinkt.

Van hier, ô gij, vermeetle slaven,
Die nabootst wat gij niet gevoelt!
Die meent ten wolken op te draven,
Terwijl ge in slijk en modder woelt!
Wat zoudt gij Heldendaden zingen,
Die 't Heldenhart niet door kunt dringen?
Die niet van eigen vlammen blaakt?
Neen, d' aardschen dampkring uitgeschoten,
Het aardrijk met den voet te stooten,
Zie daar, het geen den Dichter maakt!

Welk eene ontzettende zelfverheffing! zelfverheffing, zeg ik, want Bilderdijk acht zich hier den bevoegden poëet. Voorts merken wij op, hoe deze dichter den hier bevoegden zanger den eisch stelt, dat hij zijnen held in

moed gelijk zij. Dus gevoelt hij zich tot de hoogte van den bezongen persoon opgeheven; de eer, die dezen toekomt, moet ook hem te beurt vallen; al vast neemt hij bij zich zelven deel aan zijne zegepralen; hij triomfeert met hem.

Sterker nog drukt hij hetzelfde uit in de volgende coupletten:

Zal 's Aadlaars borst van wellust zwellen
In 't midden van zijn steile vlucht,
Zoo 't zwermend kroost der waterwellen
Zijn lof durft brommen door de lucht?

De adelaar is de held, als Napoleon. Zulk een voelt zich niet gestreeld door het gekrijsch van laag over het water zwevende meeuwen, dat is van onbevoegden, die zich dichters wanen.

Neen, durft met hem gelijke pennen
De zon in 't brandend aanschijn rennen,
En dan, verheft u in zijn' kring!
Gij, stichters van ontzachbre Rijken,
Waar is hij, die u kan gelijken?
Dien voegt het, dat hij u bezing?

De bevoegde dichter zweeft even hoog, de zon in 't gezicht, met even krachtige vleugels, als de veroveraar, die een ontzaggelijk Rijk wist te stichten.

Nog sterker drukt Bilderdijk zijne verachting voor het aardrijk uit, zijne volstrekte verhevenheid boven al het hier bestaande, dat in het niet verzinken mag, zonder dat de dichter gevaar loopt van vergaan, waar hij in de sfeer der eeuwigheid leeft.

Wie durft, door 't bruischend hart gedreven,
Op Pindarus verheven baan,
Door stormen en orkanen zweven,
En lachen val en afgrond aan? —
Op 't klappren van zijn zwanenschachten
Het aardrijk onder zich verachten,

Verzinken zien in 't peilloos niet;
En, fier op eeuwige lauwrieren,
Den eerkrans door een hand versieren,
Die geen verwelkbre bloemen biedt?

Hoe ongepast wordt hier de naam van Pindarus bijgebracht! Pindarus, die, zoo iemand, een oog had voor de schoonheid der schepping en van het schoonste in dezelve, den mensch, en die het voorwerp zijner zangen vond niet in den veroveraar en oorlogsheld, maar in den overwinnaar in eenen wedstrijd, waarbij de door oefening hoogst ontwikkelde lichamelijke gaven uitblonken, en dat niet om zijnen held en met hem zichzelven tot de Goden te verheffen, maar de Goden te prijzen om hunne gaven, aan den mensch verleend, gelijk hij de muziek of dichtkunst erkent niet als een grond van zelfverheffiing, maar als eene macht, die den waanzin breidelt en het „bruischend hart" bedwingt.

Nog duidelijker geeft onze dichter te verstaan, hoe hij zich Napoleons gelijke acht en gevoelt, — een wereldveroveraar, — en even hooge eer waardig als hij:

Napoleon! diens borst kan gloeien;
Zij voelt zich 't recht op heerschappij;
Zij vordert, waar heur zangen vloeien,
Des aardrijks eerbied af als gij.

Allen daagt hij uit, die deze waardigheid van den dichter niet zouden willen erkennen, en hij zal ze verpletteren, gelijk Napoleon de koningen verpletterd heeft.

Nu dan, daar Napoleon in hem, Bilderdijk, zulk eenen dichter gevonden heeft, zal hij, zelf met „eeuwige lauwrieren" gekroond, hem een' krans van „onverwelkbre bloemen" bieden, en zijnen lof bezingen.

Waar wij dezen ganschen zang ontleden, zullen wij uit den alles te bovengaanden lof, dien hij Napoleon toezwaait, afmeten, welken rang hij aan zich zelven toekent, daar hij immers met hem gelijk staat, en bij gelijken triomf gelijken eerbied van het aardrijk vergen

mag, — en tevens zullen wij opmerken, tot welk een uiterste die Napoleonsvergoding en zelfverheffing hem leidt.

Aldus vangt hij aan (want al het voorgaande was slechts inleiding):

'**t Olympisch Piza drijv' zijn rossen**
Jupijn ter eer' door 't stuivend zand:
De Gauler sloop' de wapentrossen,
Op 't eeuwig Kapitool geplant:
Wie ziet in 't ledig ruim der hemelen
Het deinzend licht der starren wemelen,
Wanneer de God des daags verschijnt?

Dus de glorie van de voorwerpen van Pindarus' Oden, en de zege, door de Gallen bij de verovering van het Kapitool behaald, zinken in het niet bij de overwinningen van Napoleon, evenals de sterren voor de zon.

Napoleon! Gij treft mijne oogen,
En al wat groot heet, is vervlogen!
Gij schittert, en 't Heelal verdwijnt!

Opmerkelijk wederom, dat wegcijferen van het Heelal, van de gansche Schepping en de geheele Geschiedenis tegenover den geest van Napoleon en 's dichters eigen geest.... geest, zeg ik, immers wat blijft er bij het wegvallen van natuur en geschiedenis anders over, dan geest? Alleen God nu is straffeloos geest; want Hij maakt en draagt de schepping; maar elke andere geest (van den geringsten mensch zoowel als van een' Napoleon of een' Bilderdijk) is buiten de schepping arm en naakt. Zoolang hij nog in het lichaam verkeert, kan hij zich „brommend" opblazen; maar daarna is hij minder dan dat „zwermend kroost der waterwellen," minder dan die piepende meeuwen, met welke Bilderdijk zijne minder hoogzwevende vakgenooten heeft vergeleken.

En nu, om Napoleon als Schepper, in den eigenlijken zin, te huldigen, rijst voor den dichter eerst de jeugd der menschheid, de door de Dichters gemaalde gouden

eeuw op; doch die eeuw is als een duistere nevel in vergelijking van het licht, in Napoleon opgegaan; ja, Napoleon is het Licht der wereld, dat den chaos breekt; de Natuur moet er hem om aanbidden, hem als haren heer en God erkennen. Chaos.... dien naam verdient de staat van zaken onder het gebied der Vorsten vóor Napoleons veroverende krijgstochten. Die Vorsten waren een slangengebroed, kruipend in het stof en elkander verslindend, en bovendien met de schuld beladen, dat zij Napoleons hart hadden durven grieven: zij hadden zich niet behooren te verstouten hem te belagen.

Wat ik hier gaf, is de verzwakkende omschrijving van het volgend couplet:

Maar leer me, ô Zon, uw licht te malen
Dat de oogen blindt en nederslaat; —
Dat 's Dichters scheppende Idealen
Als zwarte dampen achterlaat!
Natuur, aanbid, aanbid haar luister,
En sidder van het heilloos duister
Des woesten baaierts, dat zij brak! —
Van 't stof doorwriemlend slangenbroedsel,
Dat, zelf elkanders roof en voedsel,
Zijn angels in uw' boezem stak!

Van denzelfden inhoud is het daarop volgend couplet:

Natuur! ô welk een dag van glorie
Na zulk een nacht vol ramp en nood!
Hier valt de veder der Historie
De grijze Fabel in den schoot!
Hier ziet men 's aardrijks woesten reuzen
Opnieuw de bekkeneelen kneuzen,
En Jupiter ten throon hersteld!
Juich, aardrijk! Juicht, ô stervelingen!
Hier moogt gij 't gloeiend Péan zingen,
De gruwbre Python ligt geveld!

Hetgeen Napoleon verrichtte is ongeloofelijk, zoodat de geschiedschrijver, die het verhaalt, fabelen schijnt te

dichten. Inderdaad, de fabeleeuw van de Titanen en Giganten, dat zijn de Vorsten, tegen God Jupiter, dat is Napoleon, — zij herleefde in zijne daden. — Maar dit beeld wordt verdrongen door de voorstelling van de eene slang Python, door den Delphischen Zonnegod Apollo geveld. — Gansch westelijk Europa van de Noord- tot de Middellandsche zee is in 's dichters verbeelding die éène slang Python, en die Python weder de Draak uit de Openbaring. Dat tegenover dezen geen ander als overwinnaar gedacht kan worden dan Christus, heeft den dichter niet teruggehouden. — Men oordeele zelf:

Wat kronkelt hij in blaauwe kringen
Van Noordmeir tot Tyrrheensche zee,
Wat klemt en sleept hij in zijn ringen
't Gestarnte van den hemel meê!
Één Febus (klinkt, ô Heldensnaren!)
Één Febus steigert uit de baren:
De wraakboog flikkert in zijn vuist,
En 't monster ligt in bloed en etter
Voor 's Jonglings fieren voet te pletter,
Door éénen bliksempijl vergruisd.

Thans stelt zich de dichter den staat voor, door Napoleon gesticht, als den aanvang eener nieuwe wereldperiode, die als de phenix uit de asch der oude opsteeg. Het Rijk van Karel den Groote van vóór duizend jaren, maar grooter dan ooit eenig gebied, herleefde in het Rijk, door Napoleon gesticht.

Waar zijn wij? Bij Sabéaas stammen,
Met geurige kaneel omscheld?
Wat rook van uitgeblaakte vlammen
Doorwalmt het amber-aâmend veld.
Wat Fenix stijgt van deze altaren,
Wat Fenix rijst na duizend jaren
Uit grooten Karels heilige asch!
Stijgt eerbiedvol, ja stijgt, mijn klanken!
Herrijs met Hem, ô throon der Franken,
Maar grooter dan ooit zetel was!

Wel mochten Napoleons bedrijven onvergelijkbaar heeten: immers het ijs der hemelhooge Alpen had hem evenmin gestuit als de samengezworen volken, ja als de helgeest zelf. Napoleon heeft zich al die Machten te sterk getoond.

Gebergten, boort door lucht en wolken!
Beschanst uw kruin met eeuwig ijs!
Verheft u, saamgespannen volken!
En gij, ô vlam des afgronds, rijs!
Vergeefs 't Heelal in bloed gedompeld,
Met dood en slachting overrompeld!
Vergeefs! De ontembre Held houdt stand,
Hij spreekt, en de aarde schokt haar throonen!
Hij spreekt, en 't regent Vorstenkroonen!
En 't Noodlot vliegt hem van de hand.

Na dezen uitval tegen de volken, alsof zij de schuld droegen van het in den oorlog gestorte bloed, gaat de dichter Napoleons zegeloop na: Egypte, Palaestina, Oostenrijk, Italie en eindelijk ook Pruisen worden achtereenvolgens door hem als overwonnen landen opgeteld:

De Nijlgod rolt bebloede stroomen:
De Kison wentelt bloedig zand:
De Donau lekt bebloede zoomen:
De Po, de Tyber ligt aan band.
Zal de Oder thands den loop bepalen
Dier meer dan dertig zegepralen? —
Dier vlam, die alles overmag? —
Vloeit sneller, vloeit, ja vloeit, mijn zangen!
Reeds heeft hij 't Frankisch juk ontfangen,
En de Oostzee draagt de Keizersvlag!

En in plaats van de overwonnelingen te beklagen en een medelijdend woord voor hen over te hebben, zegepraalt hij over hen en smaalt hen in hunne vernedering, als door hunne snoodheid verdiend.

Wat buigt ge u neêr, ô roekeloozen
  Die 't vlammend krijgslot tegenstreeft!
Bezwijken kan hij zonder blozen
  Die zonder wroeging strijdt en sneeft.
Maar neen, verkrompen van zijn roede,
Verspilt ge u-zelv' in ijdle woede,
  Geslingerd door berouw en spijt;
Als de adder, in't gebloemt' vertreden,
Die nog, met platgekneusde leden,
  Den wandlaar naar de hielen bijt.

En nu is de weg gebaand om de nieuwe eeuw, door Napoleon ingewijd, als meer dan een duizendjarig Rijk, als het Rijk Gods op aarde voor te stellen:

Zie, aardrijk, zie uw scepters duiken!
  De ontzachlijke Aadlaar is niet meer...

dat is, het Heilige Roomsche Rijk der Duitsche natie onder het Huis van Oostenrijk is voorbijgegaan.

Een nieuwe tijdkring gaat ontluiken:
  Reeds daalt hij uit de wolken neêr!

Ziet hier het jam nova progenies coelo demittitur alto van Vergilius herhaald: ook Vergilius bedoelde de komst van eene nieuwe eeuw te bezingen. — Zoo moeten dan de nedergebondsde Vorsten in hun lot de uitspraak der Almacht erkennen en, in plaats van hunne onderdanen tegen Napoleon op te hitsen, hem aanbidden of — sterven.

Gij, Vorsten, op den throon geboren,
Doorziet wat de Almacht heeft beschoren!
  Aanbidt, en treedt uw zetels af!
Doet de aarde met u nederknielen;
Of — sterft als vrijgeboren zielen,
  En bonst met kroon en rijk in't graf!

Reeds schittert in een' gloed van stralen
  Een scepterstaf van meer dan goud!
Geen aardkreits kan zijn' glans bepalen,
  Geen arm van aardomzwalpend zout!

Is 't waar, herrijst na zoo veel eeuwen
Het eeuwig Godsrijk der Hebreeuwen,
En krimpt de Maan haar horens in?
Verschijnt de middagzon in't Oosten,
Om Hagars zwervend zaad te troosten
Van d' overmoed der Muslamin?

De laatste trek ziet op de hoop, dat ook de Mohammedanen, door Napoleons optreden in Egypte en Palaestina tot bewondering genoopt, zich in het nieuwe Rijk zouden laten opnemen.

Verbeelding, sta! en gij, valt open,
Gij, poorten! die de toekomst sluit!
Een aard, met zoo veel bloed bedropen,
Schiet palmen en olijven uit!
Het zwaard, gekromd op menschenschonken,
De spies, van 't bloed der Helden dronken,
Doorklieven 't land als ploeg en spå;
En 't klateren der schriktrompetten
Verkondigt blijde vredewetten,
En 't eind van 's Hemels ongenå!

Spoedt aan, ô heuchelijke dagen,
Ten koste van wat bloed het zij!
Spoedt aan in 's Hemels welbehagen!
Herstelt des aardrijks Monarchij!
Ja, moeten wij door stroomen waden,
In zeën van ellende baden,
Totdat die groote dag verschijn';
Wij lijden, dragen, hopen, zwijgen!
Hij zal, hij zal ter kimme stijgen,
En 't menschdom zal gelukkig zijn.

Alzoo getroost zich de dichter al de door de menschheid om Napoleons wil geleden ellende. Onmogelijk kan hij er medelijden mede hebben, daar immers „des aardrijks Monarchij," de algemeene monarchie hersteld, de toren van Babel herbouwd is.

Wat mag Bilderdijk zich wel van de uitwerking van dit gruwelijk schoon gedicht voorgespiegeld hebben? Wat

zou zijn loon zijn, het loon van Napoleons evenknie, als den Keizer eens werd aangebracht: er is in Holland een poeet, en die heeft op u en ter uwer eer een zoo prachtig vers gemaakt? Jammer maar, dat Napoleon de man niet was om bij de beoordeeling van een letterkundig voortbrengsel op de getuigenis van anderen af te gaan, — en dit Hollandsch gedicht was onvertaalbaar.

Hoe dit zij, het is onzen dichter gegeven geweest Napoleon in het licht van het godsdienstig geloof te beschouwen, met dien verstande dat hij, misleid door zijn zelfgevoel, voor de verschijning van iets goddelijks, voor de vervulling van goddelijke beloften heeft gehouden, wat de ware Christen veeleer voor eene der openbaringen van den Antichrist houden zou. Doch is dit niet juist het karakter der verschijning van den Antichrist, dat hij door de hooghartigen onder de geloovigen voor een uitnemend dienaar van Christus, zoo niet voor Christus zelven, gehouden wordt?

UTRECHT,
Februari 1883.

W. G. BRILL.

De jongste literatuur over de Schriften des Nieuwen Verbonds.

II.

HET EVANGELIE VAN JOHANNES.

De kritiek van het Johannes-evangelie schijnt een nieuwe phase te zijn ingetreden. In de periode van oppervlakkigen twijfel aan de echtheid van het vierde Evangelie, van Evanson tot Bretschneider (1790—1820), wordt dit Evangelie gesteld tegenover de Apokalypse, de Christus van Johannes tegenover den Christus der Synoptici, vindt men Zijn reden te metaphysisch, Zijn wonderen te colossaal. In de periode van de besliste ontkenning der echtheid met aanwijzing van de romantische inkleeding der verhalen en de techniek in den aanleg van het geheel, welke met Bretschneider aanvangt, worden de uitwendige getuigenissen te licht bevonden en de aarzeling tusschen het Evangelie en de Apokalypse ten nadeele van het Evangelie beslist. Het vierde Evangelie is een bespiegeling over den persoon en het werk van den Heer in den vorm eener geschiedenis. Zijn karakter is gnostisch, zijn stof wordt beheerscht door het schema, dat tot in de kleinste bizonderheden trichotomisch is; zijn auteur is een ontwikkeld Christen uit de Heidenen, die zich ten doel stelt om beschaafde Heidenen voor een geestelijke opvatting van het Christendom te winnen.

In de laatste jaren trad de kritiek een nieuwe phase in. De bespreking van de waarde der testimonia externa en van de bekende exegetische en historisch-kritische vragen, waartoe het vierde Evangelie aanleiding gaf, was na den arbeid van de Tubinger school en, van conservatieve zijde, na de bekende en beroemde werken van Dr C. E. Luthardt[1]) tamelijk uitgeput. De algemeene quaestiën zijn afgehandeld. Thans komen de details aan de orde. „Eine Förderung der Frage" — zegt Weiss in de voorrede van zijn bewerking van Meyer's Kommentaar op het Evangelie van Johannes[2]) — „hoffe ich überhaupt nur von der Detailexegese in dem Sinne, in welchem ich dieselbe bereichert und vertieft zu haben glaube, von der Erörterung der Frage nach der Geschichtlichkeit des Einzelnen, soweit dieselbe durch den Schleier der Johanneischen Auffassung und Darstellung zu erkennen und durch Vergleichung der älteren Ueberlieferung zu begründen ist. Ich verkenne nicht, dass aller Fleiss der Apologetik und aller, übrigens nicht überall glücklich angewandter, Tiefsinn der neueren Exegese hier noch manche Frage ungelöst gelassen hat. Aber ich behaupte auch, dass die Siegesgewissheit, mit der man heutzutage so oft die Unächtheit des Evangeliums als erwiesen proclamirt, eine unberechtigte ist, ehe man nicht von der Hypothese der Unächtheit aus ebenso das Einzelne zu erklären versucht hat....."

De handschoen was toegeworpen en een bekend Duitsch godgeleerde, die ook in ons vaderland zijn lauweren verwierf[3]), Albr. Thoma, Hoogleeraar te Karlsruhe, nam hem op. Reeds vroeger, in 1877, had hij beweerd, dat

---

1) Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthumlichkeit geschildert und erklärt. 2 Th. 2te Auflage. 1875, en Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums untersucht. 1874.

2) Göttingen. 1880.

3) Door zijn door Teyler's genootschap bekroonde en uitgegeven prijsverhandeling: „Geschichte der Christlichen Sittenlehre in der Zeit des N. T." 1879.

het vierde Evangelie aanrakingspunten heeft met alle N. T.ische geschriften, een schriftelijke afhankelijkheid verraadt van de Synoptici en de groote Paulinische brieven en het levensbeeld van Jezus grootendeels aan de Apokalypse heeft ontleend [1]). Twee jaren later stelde hij de literarische verwantschap van het Johannes-evangelie met het O. T. in het licht [2]), en in het vorige jaar gaf hij zijn volledig resultaat aangaande het vierde Evangelie in: „Die Genesis des Johannes-Evangeliums. Ein Beitrag zu seiner Auslegung, Geschichte und Kritik." „Von dem Standpunkte aus," — met deze woorden omschrijft hij het doel van zijn arbeid [3]) — „dass das Evangelium nicht einfach quellenmässiger Bericht objectiver Thatsachen ist, sondern ein Schriftstellerisches Erzeugniss mit dem bestimmten subjectiven Gepräge einer eigenthümlich angelegten Persönlichkeit, war im Ganzen und Einzelnen nachzuweisen, welche geistige Einflüsse und schriftliche Quellen zur Gestaltung dieses Buchs mitgewirkt hatten, und welche Ideen und Zwecke und Vorbilder den Verfasser in seinen einzelnen Gebilden leiteten." Laat ons dan zien hoe de auteur zijn taak heeft volbracht en de wording van het Johannes-evangelie voorstelt.

Ten aanzien van de rechte waardeering van het vierde Evangelie streefde Baur, volgens Strauss, zijn voorgangers o. a. in twee punten voorbij. Ten eerste, omdat hij dit Evangelie met niet minder voorliefde behandelde dan de geloovigste apologeet, en voorts, omdat hij een meer bepaalde aanwijzing geeft van de gesteldheid des tijds en van de beschaving, als wier product wij het ons denken moeten [4]). Wat Strauss van Baur zegt geldt ook van

---

1) Apokalypse und Antiapokalypse. Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1877. III.

2) Das Alte Testament im Johannes-Evangelie. Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1879. I, II, III.

3) Vorwort. S. V.

4) Het leven van Jezus I. Blz. 133. vv.

Thoma. Evenwel, deze geeft meer. Breedvoerig behandelt hij — zijn werk bestaat uit 879 bladzijden — de voorgeschiedenis, den inhoud, de samenstelling en de geschiedenis van het Evangelie. Eerst geven wij den inhoud van deze vier boeken in korte trekken terug, om daarna meer zelfstandig optredende, de waarde te bepalen, welke aan het geheel moet toegekend worden.

Het Johannes-evangelie besluit de literatuur des N. Verbonds. Zijn auteur schreef onder vele en velerlei invloeden. In het eerste boek geeft Prof. Thoma daarom een schets van de godsdienstige bewegingen, welke aan de vervaardiging van het Evangelie voorafgingen, met name van het Alexandrinisme, het Christendom en het Gnosticisme. De Joodsche theologie met God als voorwerp van reflexie en de Grieksche philosophie met de wereld als uitgangspunt loopen paralel. De leer van de Wijsheid daar en de speculatie over den Logos hier vallen samen in de Alexandrijnsche Theosophie. Haar bekende vertegenwoordiger Philo, met zijn verstand een Griek en met zijn hart een Jood, ontleent zijn systeem aan de Joodsche religie en de Grieksche philosophie en ontwikkelt het naar de rabbijnsche methode der atomistische exegese. Gelijk de stoïcynen, door middel van een symbolische verklaringswijze, hun wijsgeerige beschouwingen poogden terug te vinden in de gedichten van Homerus en de mythen des volks, zoo drong Philo aan de geschriften des O. Verbonds een Grieksch philosophischen zin op. De gestalten van het O. T. zijn personificaties van begrippen, levende beelden, allegorische figuren; een verklaringswijze, welke ongetwijfeld te kort deed aan de grammatische en historische beteekenis, maar volkomen verklaarbaar is in het Oosten, bovenal in Egypte met zijn kunstwerken en zijn schrift, dat niets anders dan „Bildschrift" is. De betrekking tusschen God en mensch wordt tot stand gebracht door middelaars als: Engelen, Demonen, de Wijsheid, den Logos. Aan deze laatsten

„persoonlijkheid" toe te kennen gaat niet aan, daar dit moderne begrip in de oude philosophie niet bestond, allerminst bij Philo, bij wien alles idee en werkelijkheid, symbool en zaak, type en persoon te gelijk is. Een hervormende beweging of een blijvende invloed ging van het Alexandrinisme niet uit, denk aan den Talmud, de eerezuil van het Jodendom en te gelijk ook zijn grafteeken, die van Philo's leer en denkwijze weinig teruggeeft. In tegenstelling met zijn geestesrichting, die geheel dogmatisch is, bepaalden de leeraars in Israël zich bij de Ethiek. Zoo ook Jezus. Tekst en thema van Zijn prediking waren: Gerechtigheid en Godsrijk. Na Zijn dood sprak zich de vereering der discipelen uit in de paradoxale tegenstelling: Jezus van Nazareth, de man van smarten, is de Christus, een tegenstelling, welke in het bijzonder werd uitgewerkt door den auteur van de Apokalypse en den laatsten redacteur van de Evangeliën van Mattheüs en Marcus. Door de meeste N. T.ische geschriften gaat een sterke esseensche strooming, en hoe meer de invloed van het Essenisme op de Christelijke literatuur en voorstelling toenam, des te sterker werd ook die van de Alexandrijnsche philosophie, welke eindelijk haar toppunt bereikte in de synthese Messias en Logos, waardoor de Christologie, die in de oud-christelijke dogmatiek nog tot de Anthropologie behoorde, een stuk Theologie werd. Uit dit Christelijk Alexandrinisme ontwikkelt zich de Gnosis, die tot het Christendom ongeveer in dezelfde verhouding staat als het stelsel van Philo tot het Jodendom. Op zichzelf te esoterisch, te abstract, te geleerd, dan dat het op de Christenheid praktisch en blijvend kon inwerken, heeft het toch op sommige N. T.ische geschriften, met name op de brieven aan de Kolossers en Efeziërs, zijn stempel gedrukt.

Zoo had de Christelijke Dogmatiek zich aldus ontwikkeld, dat het Paulinisme verdrongen was door het Alexandrinisme, dat op zijn beurt overschaduwd werd door het Gnosticisme, hetwelk het Christendom in een vreemdsoor-

tige speculatie dreigde op te lossen. De Christologie was verbonden aan de Theologie. Van nu af aan openbaart zich het streven om de verhouding van beiden te bepalen en aan dit streven dankt o. a. het Evangelie van Johannes zijn oorsprong. Zijn Theologie is in het algemeen die van het Alexandrinisme. Zijn Godsbegrip kenmerkt zich door de vermijding van alle anthropomorphisme en de benaming van God als Geest. In de Synoptici wast het onkruid met het goede zaad op tot den oogst, Johannes stelt een scherp kosmisch en anthropologisch dualisme en brengt, evenals de brieven, welke onder den invloed van het Gnosticisme zijn opgesteld, de verlossing in verband met de wereldschepping. Het Joodsche Messias-ideaal wordt vereenigd met het Hellenistische Logos-begrip, en deze beiden worden overgedragen op den historischen persoon van Jezus, den Vader gelijk in macht, wetenschap en werkzaamheid, maar zóó, dat Zijn verschijning is als die van een Engel, wiens menschheid opgaat in zijn godheid. Hij weet alles, openbaart alles, kan alles. Bij den Johannist is niet het leven der Gemeente maar het persoonlijk geloofsleven hoofdzaak, zoodat hij met meer recht dan Paulus „Apostel des Geloofs" heeten mag. De leer van Johannes is eigenlijk niets anders dan Christologie. Hij ontwikkelt haar daarom in den vorm van een leven van Christus. Gelijk Philo in zijn „vita Mosis" een lofrede schreef op dezen drager der Logos-openbaring en zijn reden, verhalen en verordeningen allegorisch verklaart, zoo doet ook de Johannist met Christus. Dit is het onderscheid. Philo lost de overleveringen in allegoriën op. Johannes componeert de allegoriën zelf. Zijn leven van Jezus is geen leven dat zich naar menschelijke norma voortbeweegt, neen, Jezus is de Logos-God, een verschijning uit den hemel, een Deus ex machina. De vorm van het vierde Evangelie is ontleend aan de Apokalypse en aan de dialogen van Plato. En niet alleen dit. Zijn auteur kende ook de tragici en de theoriën der dramatiek. Zijn stijl is vaak theatraal en op effect berekend. De

vorm is tot op zekere hoogte nieuw, maar de inhoud is oud en grootendeels ontleend aan de geschriften des O. en N. Verbonds.

Dit leidt ons van zelf tot de samenstelling van het Evangelie. Met den besten wil kunnen wij hier slechts aanstippen. De belangstellende raadplege over den oorsprong der verschillende pericopen het boek zelf. Ex uno disce omnes.

De proloog is ontleend aan Gen. I. Bij het opstellen van H. I : 35—52 (de roeping van de eerste discipelen) stonden den Johannist voor den geest de Apokalypse, het verhaal van de Emmaüsgangers en van het O. T. o. a. de eerste Psalm, waar de rechtvaardige die 's Heeren wet overdenkt wordt zalig gesproken. De spijziging der 5000 (H. 6) herinnert aan het getal der bekeerden in Handelingen H. 4 : 4; de 12 korven herinneren aan het getal der Apostelen; de 7 brooden (Matth. 15 : 34. Mark. 8 : 6) aan het getal der Jeruzalemsche diakenen. Het verhaal van de opwekking van Lazarus is ontleend aan de gelijkenis van den rijken man in Lucas XVI en het medegedeelde over en door koning Hiskia in Jesaja 38. Bij de samenstelling van de afscheidsreden stonden den Evangelist voor den geest die van Jozua, David, Mozes, Samuel, Elia en Paulus. De verschijningen van den opgewekten Heer zijn ontleend aan de Synoptici, de Handelingen en Paulus' eersten brief aan de Korinthiërs; en in Joh. 21 hebben wij de „Summa einer Apostelgeschichte," een overzicht van de Kerkgeschiedenis in typische beelden.

Wat ten laatste nog het doel, den tijd en de plaats van vervaardiging van het vierde Evangelie aangaat, daar de Synoptici te eenvoudig, te realistisch, te locaal waren voor mannen die Plato lazen, voor jongelingen die de scholen der rhetoren en philosophen bezochten, tracht de Johannist een Christelijken Plato te geven, een geschiedenis van het Christendom, een „Apostelgeschichte." Zijn Evangelie is een „Allegoriënbuch." De figuren zijner geschiedenis zijn „collectivpersonen", representanten van

geestesrichtingen, godsdiensten en natiën, verpersoonlijkingen van karakters; de feiten zijn de uitdrukkingen van ideeën. Op voorbeeld van Philo zijn ook namen, getallen, plaats- en tijdsaanwijzingen allegorisch bedoeld. Waarschijnlijk door den presbyter uit den 2den en 3den brief van Johannes, te Ephese, in de eeuw van Trajanus en Hadrianus vervaardigd, vormt het vierde Evangelie een eenheid, zoodat zelfs H. 21 daarvan niet kan worden gescheiden. Het is een didaktisch geschrift, een „Lehrevangelium" alleen voor ingewijden geschreven, tegelijk prophetisch en poëtisch en heeft de bestemming om het „Religionsbuch" te worden en een „eeuwig Evangelie" te zijn.

Bijna gelijktijdig met het eerste optreden van Thoma was de bouw van het vierde Evangelie beschreven door de Duitsche predikers W. Hönig en A. Wild en den Amsterdamschen Hoogleeraar A. D. Loman. Alle drie zijn hierin eenstemmig, dat de zelfopenbaring van Jezus, als den goddelijken Logos de hoofdgedachte is van het vierde Evangelie, maar terwijl Hönig beweert, dat dit Evangelie overal door het getal 3 wordt beheerscht en een regelmatigen climax bevat, noemt Wild het wat den inhoud betreft dogmatisch, en wat den vorm aangaat episch. De schrijver bediende zich van de geschiedenis tot inkleeding van zijn dogmatische denkbeelden. Prof. Loman gaat bij de opsporing van het plan des Evangelies uit van de topografische en chronologische aanwijzingen, die het in grooten getale bevat, en beschrijft het eigenaardige van het vierde Evangelie als een half philosophisch, half godsdienstig heldendicht en theosophische bespiegeling over het Christendom in den vorm van een levensverhaal en beroept zich ter verklaring van dit eigenaardige o. a. op den overwegenden invloed der getallensymboliek en de voorliefde tot symmetrie en trichometrie, die men zoowel bij Joodsche als Christelijke schrijvers in de eerste eeuwen onzer jaartelling kan op-

merken [1]). Ook Thoma ontzegt aan het vierde Evangelie elk historisch karakter, ziet daarin een beschrijving van de logosleer in den vorm van een leven van Jezus, maar overigens staat hij tegenover den arbeid van deze zijn voorgangers vrij en zelfstandig. Zijn boek kenmerkt zich door helderheid van stijl, een streng systematischen vorm, en een wijze van voorstelling die aantrekt en boeit. Het is een vrucht van de meest fijne detailstudie, een type van de wijze waarop de negatieve kritiek het Evangelie van Johannes behandelt en de persoonlijkheid van Jezus volgens dat Evangelie in den nevel der overlevering „auflöst.” Bijna elke bladzijde biedt nieuwe gezichtspunten aan, maar lokt tevens ernstige tegenspraak uit. Wij gaan die tegenspraak formuleeren en zijn behoudens het vele goede dat Thoma ons geeft, tot de bewering gedrongen, dat zijn voorstelling van den inhoud van het Evangelie in menig opzicht onwaar, die van de samenstelling onwetenschappelijk, en van de geschiedenis onhistorisch is.

Om een geschrift juist te beoordeelen moet men uitgaan van dat geschrift zelf. Thoma doet dit niet en geeft eerst in het tweede boek een exposé van het leerbegrip van den vierden Evangelist, dat dikwijls zuiver objectief is, maar ook menigmaal des schrijvers subjectieve meening verraadt. Zoo is zijn bewering, dat het Johanneïsche Godsbegrip: „nicht höher ist als alle Vernunft, nicht erhaben über alle Bestimming und alles Denken und alle Beziehung zur Welt” [2]) in strijd met de absolute verhevenheid Gods door Jezus gesteld en verheerlijkt in H. 17; dat de Johanneïsche Christus niets met de menschen gemeen heeft en Zijn verschijning is als die van een geest, doketisch [3]) in strijd met de vermelding van Zijn vleesch en bloed, en in het algemeen met den indruk van Zijn optreden als dat van een mensch [4]); dat er bij

1) Vgl. Dr. C. J. Montijn. De jongste hypothesen aangaande den bouw van het vierde Evangelie getoetst. 1876.

2) S. 179. 3) S. 243. 4) H. 6 : 54. 4 : 29. 9 : 11, 16.

Johannes geen sprake is van zedelijke toerekening" [1]) in strijd met de scherpe bestraffing van het ongeloof en uitspraken als H. 15 : 22 e. a. Zoo is er ook in het vierde Evangelie voortgang en opklimming.... maar wij behoeven tot deze en dergelijke onware opvattingen niet verder in te gaan. Zij zijn door Luthardt e. a. afdoende wederlegd. Thoma maakt twee onderscheidingen niet, welke het vierde Evangelie wel degelijk maakt: het is die tusschen den Christus en den Christus volgens Johannes, die tusschen den Christus vóór en ná het feit, vermeld in H. 20 : 1—10, dat van 's Heeren opstanding, waarover hij evenals over de zelfgetuigenis van Jezus al te gemakkelijk heenglijdt, en miskent een derde onderscheiding, te weten, die tusschen het wijsgeerig karakter van den proloog en het aangewezen karakter van het Evangelie. Dat de beide eerste onderscheidingen in acht moeten worden genomen, behoeft geen betoog; maar ook de derde onderscheiding moet tot haar volle recht komen. Thoma besluít uit den wijsgeerigen aanhef tot het wijsgeerig karakter van het geheel en beweert, dat het vierde Evangelie een Logos-evangelie is en Jezus voorstelt als den Logos-God. Niets is meer onwaar dan dit. Evenzoo begint Sallustius zijn verhaal van de samenzwering van Catilina met een philosophische uitweiding, zonder dat iemand daarom zal beweren, dat het verhaal van de samenzwering zelf slechts een historische inkleeding is [2]). De benaming Logos wordt alleen in de eerste 18 verzen aangetroffen en later niet meer gebezigd. Evenmin is de Johanneïsche Logosleer aan die van Philo ontleend. Thoma beweert: „Die Abhängigkeit des johanneischen Logosbegriffs von dem philonischen ist unverkennbar. Es wird wohl kaum eine Aussage über die göttliche Wesenheit und Wirksamkeit des Sohnes bei Johannes geben, die sich nicht auch

1) S. 221.

2) Godet. Comment. sur l'évang. de St. Jean. Sec. éd. 1877, I. Pag. 119, 120

irgendwie bei Philo auffinden liesse" [1]. Wij antwoorden: Het stelsel van Philo en het leerbegrip van Johannes staan in hun diepsten grond zoo scherp mogelijk tegenover elkander. Bij Philo is God de Onbegrijpelijke, de Ondenkbare, de Onuitsprekelijke, de „sichselbst genugsame Seligkeit," de Naamlooze, wiens wezen een eeuwig geheim blijft [2], bij Johannes heet Hij „Geest", wiens liefde geopenbaard en gebleken is in de zending Zijns Zoons. Philo leert: Tusschen God en wereld gaapt een oneindige klove, welke niet is te overbruggen. God kan zich van wege Zijn majesteit niet nederbuigen tot de wereld en de wereld kan zich van wege haar nietigheid niet opheffen tot God. Johannes leert: Het woord is vleesch geworden en heeft onder ons gewoond. Bij Philo is de Logos het abstract collectief van goddelijke begrippen [3]. Johannes aanbidt Hem als den Eeniggeboren Zoon, die in den schoot des Vaders was. Het stelsel van Philo kent geen verlossing, het vierde Evangelie staat en valt met dit feit [4]. Of en in hoever de Johannist zijn stof heeft ontleend aan het O. T., sommige Paulinische brieven en in het bizonder aan de Apokalypse en het Alexandrinisme moet uit detailonderzoek blijken; voor ons staan twee dingen onwedersprekelijk vast. Johannes was een vroom Israëliet en beweegt zich daarom ook in den O. T.ischen gedachtenkring. Johannes kon zich aan zijn Grieksche omgeving aansluiten zonder daarom zijn zelfstandigheid te verliezen. In het vierde Evangelie treedt een ooggetuige op die geeft wat hij zelf heeft gevoeld en getast, t. w. een geschiedenis, welke — dit stemmen wij Thoma toe — ook symbolische beteekenis heeft, omdat de Evangelist — en hier loopen onze wegen uiteen — onder de feiten en personen de gedachten ver-

1) S. 194. 2) Thoma S. 39 ff. 3) S. 44.

4) Bekend is de conjectuur van Ritschl, gewijzigd door Wagenmann te Göttingen, om ter herstelling van de geregelde volgorde in den proloog vs. 6, 7, 8 en 15 te lezen na vs. 18. Stud. und Krit. 1875. III. Jahrb. f. deutsche Theol. 1875. III.

borgen ziet van Hem, die de hoogste werkelijkheid is, de gedachten Gods.

Thoma noemt het Johannes-evangelie — en hiermede komen wij tot ons bezwaar in zake de samenstelling — het besluit en de samenvatting van de dogmatische en historische ontwikkeling van het N. T. en wel zóó, dat het, „nichts anderes ist als ein Cento aus alt-, zum Theil auch neutestamentlichen Stellen" [1]). Zelfs de vorm van de Johanneïsche dialogen is aan die van Plato ontleend. Een auteur nu, die naar vorm en inhoud alle oorspronkelijkheid mist, staat, omnium consensu niet hoog, en toch.... Thoma zoekt naar woorden om de hooge voortreffelijkheid van den Johannist te roemen. „Als gebildeter Mann des zweiten Jahrhunderts," zoo verklaart hij, „der wohl seinen Plato kennt, konnte er ganz gut auch die Tragiker gelesen oder gar gesehen haben; ja auch die Theorien der Dramatik mögen ihm bekannt geworden sein" [2]). En elders: „Der Verfasser ist ein hochgebildeter, nicht nur in jüdischer sondern auch scheint's in griechischer Weisheit gelehrter Mann; geistvoll, originell und mit der suveränen Entschiedenheit des Genius gestaltend, hatte er die poëtische wie philosophische Begabung, der christliche Plato zu werden" [3]). Afgezien nog van deze tegenstrijdigheid, ook de overeenkomst tusschen de dialogen van Plato en die van Johannes is zeer betrekkelijk. De dialogen van Plato hebben geen slotsom, die van Johannes wel. De eerste brengt het niet verder dan tot bewondering; de laatste stijgt tot aanbidding. De kritiek van Thoma is een uitwendige verbinding van woorden en feiten met miskenning van het oorspronkelijk verband en zulk een kritiek is onwetenschappelijk. De Bruiloft des Lams in de Apokalypse gaf de stof voor de bruiloft te Kana [4]). Samuël is de antitype van Jezus. Evenals Saul gaat tot den eerste zoo komt Nicodemus tot den laatste [5]). Judas Ischkarioth is het geheimzinnige dier, τὸ θήριον, (Openb. 17 : 11) en

1) S. 355. 2) S. 340. 3) S. 789. 4) S. 412. 5) S. 431.

het dubbele hoogepriesterschap van Annas en Kajafas is ontleend aan het andere beest met de twee hoornen (H. 13: 11) [1]). Een kritiek die het Evangelie van Johannes a priori noemt „het besluit en de samenvatting van de dogmatische en historische ontwikkeling van het N. T.," daarna de overeenkomst met de bestaande O. en N. T.ische geschriften opspoort, en zoo tot het resultaat komt: Het Evangelie is niets anders dan een Cento uit die geschriften .... zulk een kritiek veroordeelt zich zelf. Daarenboven is de samenstelling van het vierde Evangelie volgens Thoma uiterst kunstmatig. De Hoogleeraar heeft zelf dit bezwaar gevoeld en voorzien. „Die Composition des Evangeliums," zegt hij [2]), „mag vielfach zu künstlich erscheinen; das erklärt sich aber aus den mancherlei Quellen, die es benutzt, wie aus den verschiedenartigen Zwecken und Rücksichten, die es verfolgt." Van deze verschillende doeleinden zegt Johannes niets. Hij noemt er slechts één: „opdat gij gelooft, dat Jezus de Christus, de Zoon Gods is, en opdat gij, geloovende, het leven hebt in Zijnen naam [3]). De voorstelling van Thoma is ook met den totaal indruk van het Evangelie in strijd. Op geen der vier Evangeliën staat zoozeer het stempel gedrukt eener persoonlijkheid die, zelfstandig in zijn opvatting, de waarachtige eenheid van het Goddelijke en menschelijke in Christus beschrijft, zoo diep menschkundig den ernst der zonde gevoelt, en zoo bij uitnemendheid heerlijk de duurzame vereeniging van den Heer en Zijn geloovige discipelen predikt, dat het vierde Evangelie, alleen met handhaving zijner echtheid, is een eeuwig Evangelie, het Evangelie der toekomst.

Dit ontkent Thoma. Hij besluit zijn werk met een aanwijzing van den tijd en de plaats van vervaardiging, den vermoedelijken auteur, de getuigenissen der oudheid,

---

1) S. 670. 2) S. VII. 3) H. 20 : 31.

de lotgevallen van den tekst, i. e. w. met een geschiedenis van het vierde Evangelie welke in vele bijzonderheden onhistorisch is, althans te weinig door historische bewijsgronden gestaafd wordt om in waarheid geschiedenis te kunnen heeten. Om slechts ter loops te herinneren dat zijn persoonlijke opvatting van het Evangelie de waardeering der testimonia externa beheerscht [1]); en hij de integriteit al te vluchtig behandelt [2]), ons hoofdbezwaar betreft het karakter van de eeuw waarin hij het Evangelie verplaatst, in verband met het karakter van het Evangelie zelf. Luthardt en anderen hebben reeds op dezen misgreep gewezen [3]). De tweede eeuw is in geestelijk opzicht inferieur aan de eerste, en het z. g. philosophisch karakter van het vierde Evangelie is een gansch ander dan dat van den tijd, waarin Thoma het Evangelie stelt. Dit verwekt rechtmatige verwondering, dat, terwijl de namen van onbeduidende auteurs tot ons zijn gekomen, de naam van zulk een hoogbeschaafd, ontwikkeld, oorspronkelijk, geniaal, en welke andere epitheta ornantia Thoma den onbekenden presbyter geeft,

1) Thoma zegt S. 841: Bei den ältesten kirchlichen Vätern findet sich zwar das Evangelium in zum Theil reichlichem Gebrauch und grosse Vertrautheit mit seinem lehrhaften Gedankenkreis, aber nirgends eine Hinweisung auf den Verfasser, nirgends eine Spur von seiner Geltung als Evangelium oder überhaupt als kirchlich sanctionirte heilige Schrift." Tegenover dit onhistorisch beweren stellen wij een ander, dat van Dr. Ebrard in de 3e uitgave van zijn „Wissenschaftl. Kritik der ev. Geschichte" (1868). Er was, van 120 tot aan den tijd van Eusebius, geen tijdperk, geen landstreek, geen richting in de Christelijke kerk, bij welke niet het Evangelie van Johannes nevens de drie andere kanonieke Evangeliën als kanoniek en echt apostolisch geschrift zou hebben gegolden. Zoo vast en onomstootelijk stond deze algemeene erkenning, dat het gnosticisme, reeds in zijn eerste ophitische vormen, daarna in de geheele Valentiniaansche school, de echtheid en het gezag van het Johannes-evangelie, hoe lastig zij hun ook was, niet waagde te loochenen; dat Celsus en Marcion zelfs tegen hun wil daarvoor getuigenis afleggen, en dat de latere tegenspraak van Marcion gelijk die van de bij Irenaeus vermeldde Antimontanisten, tot een kritisch geheel onbeteekenende idiosijnkrasie daalt."

2) S. 804. 3) Luthardt. T. a. p. S. 148. ff.

door den stroom des tijds is verzwolgen en in den nacht der vergetelheid wegzonk.

Het boek van Thoma bevat, hoewel naar vorm en inhoud absoluut thetisch, de gegevens tot een belangrijke polemiek. De auteur brengt het vierde Evangelie in zoo innigen samenhang met het Alexandrinisme, het O. Testament en sommige N. T.ische geschriften, dat de kritiek zich hier een breed veld tot onderzoek ziet geopend [1]). De voorstanders van de echtheid kunnen niet verwijzen naar een boek van even recenten datum, dat even breed en diep tot de Johanneïsche quaestie ingaat [2]). Een nieuwe uitgave van Meyer's Kommentaar op het vierde Evangelie danken wij aan Prof. Weiss, door zijn kritische bewerking van de Synoptici hiertoe zeker wel de aangewezen man. In het algemeen zich aansluitende aan het standpunt van Meyer, vult hij ook hier, evenals in Meyer's Kommentaar op Marcus en Lucas, het onvolledige in diens arbeid aan, de kritiek van den tekst, en geeft een zelfstandige toelichting van alles wat betrekking heeft op het leerbegrip van den Evangelist, waarvan de auteur een studie gemaakt heeft [3]). Waar het vierde Evangelie in strijd is met de Synoptici, bijv. over den tijd van de tempelreiniging, schaart hij zich aan de zijde van Johan-

---

1) Zoo wordt het boek van Thoma met hooge ingenomenheid aangekondigd door Dr. H. P. Berlage. Theol. Tijdschrift 1883. I. Blz. 96 vv. Vgl. ook Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1882. IV. S. 388 ff en 1883. II. S. 216.

2) De „Vorträge" van Dr. Friedrich Düsterdieck „Der Apostel Johannes und sein Evangelium" Hannover 1878, kan en wil hierop geen aanspraak maken. „Der meist über vielfältig Besprochenes nicht hinausgehende Inhalt" zegt Weiss in zijn aankondiging van dit boekske (Theol. Lit. Ztg. 1878. N°. 22), „und die ganz schmucklose, zuweilen selbst etwas trockene und breite Darstellung, die für den nächsten Zweck der Vorträge gewiss durchaus genügte, legt die Frage nahe, ob man wohlthut, durch den Druck solcher Vorträge Ansprüche zu erregen, die sie doch schwerlich erfüllen können."

3) Der Johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht. Berlin 1862. Vgl. Lehrbuch der Bibl. Theologie des N. T. 3te Aufl. Berlin 1880. S. 600—688.

nes en kent hem de prioriteit toe [1]). Weiss maakt een scherp onderscheid tusschen de oorspronkelijke woorden van Jezus en de verklaring van den Evangelist (Vgl. H. 3:14 en 15) [2]) en ziet, om een typisch voorbeeld te noemen, in H. 5:19—30, niet een rede van Jezus, door een oorgetuige aangehoord, maar een vrije reproductie van hetgeen de Heer over het Zoonschap heeft gezegd [3]). Deze en dergelijke uitspraken kenmerken den geest van de Kommentaar. Weiss handhaaft den historischen inhoud van het vierde Evangelie, maar neemt tegenover de reden van Jezus een vrij standpunt in. De perikope „de adultera" welke Wittichen met Hitzig en Holtzmann, op grond van de taal, bij Marcus plaatsen, en wel tusschen H. 12 : 17 en 18 [4]), behoort ook volgens Weiss niet in het vierde Evangelie te huis. Zij is afkomstig van een onbekende uit den Apostolischen tijd en werd waarschijnlijk in de tweede of derde eeuw in het Evangelie gebracht [5]). De literatuur kon nog belangrijk aangevuld worden. De namen van Niermeijer, Hofstede de Groot, Cramer e. a. mogen in een inleiding van een Kommentaar op het vierde Evangelie niet worden gemist. Dezelfde leemte vertoont ook de Kommentaar van Dr. C. F. Keil [6]). Deze hoogleeraar schijnt een grief te hebben tegen onze vaderlandsche theologie. Hij citeert een Kommentaar uit het jaar 1724, die van F. A. Lampe [7]), een geschrift uit 1807, dat van Van Griethuysen [8]), en zwijgt verder over de rijke Hollandsche literatuur welke, behalve door de bovengenoemden, door de geschriften van Van Oosterzee, Stemler, Riemens e. a. zoo waardig vertegenwoordigd wordt. Zijn Kommentaar is streng behoudend en heeft een geprononceerd dogmatische kleur. Wij zouden hiermede vrede

1) S. 133. 2) S. 159. 3) S. 225.

4) Jahrb. für Protest. Theol. 1881. II. Wttichen laat hier de codices D en U spreken ter bevestiging van dit resultaat.

5) S. 341.

6) Commentar über das Evangelium des Johannes. Leipzig 1881.

7) S. 68. 8) S. 25.

hebben, zoo de auteur de quaestiën voor zich zelf had verwerkt. Dit is echter het geval niet. Zijn kritiek is hoogstens een kritiek op reeds gegeven verklaringen. „Wie aber hier Luthardt," zegt Holtzmann scherp maar waar, [1]) „der auch sonst alles dem Verf. Genehme bereits „schlagend" (S. 16), „treffend" (S. 50), und „einleuchtend" (S. 45), dargethan hat, so treten allenthalben gleich formulirte Berufungen auf Autoritäten meist an die Stelle der Gründe. Auch Godet und Steinmeijer, Weiss und Beyschlag haben auf Schritt und Tritt „treffend" (z. B. S. 579, 592), „schlagend" (z. B. S. 34), und „einleuchtend" (z. B. S. 396) Alles dargethan, was das Herz nur wünschen mag."

Bij twee namen hier door Holtzmann genoemd, staan wij ten slotte nog een oogenblik stil: het zijn die van Luthardt en Beyschlag. Het reeds aangehaalde werk van den eerste: „Das Johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt" bij de tweede uitgave aangegroeid tot een lijvige Kommentaar, behandelt zeer correct de integriteit, de taal, de wijze van voorstelling, de constructie, de dispositie en de exegese van het vierde Evangelie, terwijl de kritische quaestiën afzonderlijk besproken worden in het andere werkje, mede door ons genoemd [2]) en dat in ons vaderland reeds met lof is vermeld [3]). Naast en achter Luthardt staat Beyschlag. Zijn boek „Zur Johanneischen Frage" [4]) maakt geen aanspraak op een volledige behandeling der Joh. quaestie. De auteur geeft wat hij bij zijn N. T.ische studiën aangaande het vraagstuk vond en verwerkte. Zijn bewijsvoering is drieledig: principieel, antikritisch, en

1) Theol. Lit. Ztg. 1882. N°. 3.

2) Der Johanneische Ursprung des vierten Evangeliums untersucht.

3) Door Prof. J. J. P. Valeton Jr. Studiën. I. Blz. 81 vv.

4) De volledige titel is: Zur Johanneischen Frage. Beiträge zur Würdigung des vierten Evangeliums gegenüber den Angriffen der kritischen Schule 1876. Het verscheen oorspronkelijk in de Theol. Stud. und Kritik. van 1874 en 75.

positief-historisch. Principieel beroept hij zich op de beschouwing en het leerbegrip van het Evangelie die met de voorstelling van Baur c. s. in scherpe tegenspraak zijn. Antikritisch wijst hij op het geweld dat het Evangelie door de Tubingers wordt aangedaan. Positief-historisch staaft hij de superioriteit van het vierde Evangelie boven de Synoptici. Een bespreking van de zwarigheden welke het Evangelie aanbiedt, van zijn eigenaardigheden en ontstaan besluit het geheel. Het verschil tusschen beide auteurs valt in het oog. Luthardt heeft in de eerste plaats een thetisch doel. Het werk van Beijschlag heeft een polemische strekking. Luthardt behandelt de uitwendige getuigenissen zeer nauwkeurig en geeft een interessante, nagenoeg volledige opgaaf van de literatuur. Beijschlag niet. De argumenten van den eerste zijn bondiger en krachtiger dan die van zijn geestverwant, wiens arbeid hij overigens met ingenomenheid vermeldt [1]). Het werk van Beijschlag heeft betrekkelijke en tijdelijke, de boeken van Luthardt hebben blijvende waarde en vindiceeren tegenover de beschouwingen van de negatieve kritiek den Apostolischen oorsprong van het vierde Evangelie krachtig genoeg.

---

1) Der johanneische Ursprung u. s. w. S. IV.

GOUDA,
Februari 1883.

C. H. VAN RHIJN.

II Petri III : 10.

In de verhandeling van Dr. W. H. van der Sande Bakhuyzen, over de toepassing van de conjecturaal-kritiek op den tekst des Nieuwen Testaments, Haarlem, 1880 blz. 70 v. en 299 schrijft genoemde heer dat de tekst van II Petri III : 10 door de conjectuur van Holwerda (*οὐχ εὑρεθήσεται*) hoogstwaarschijnlijk goed is hersteld. Ik geloof dit ook, maar wensch er op te wijzen dat deze lezing voorkomt in de Syrische vertaling, die achter de Peschitthô te vinden is. Ofschoon J. G. Reusch, Syrus interpres cum fonte Novi Testamente collatus. Lipsiae 1742 p. 321 duidelijk opgeeft: non invenietur stelt Griesbach in zijne uitgaaf van het Nieuwe Testament (Ed. II. T. II. 1806) zich voor dat de versio Syra *ἀφανισθήσεται* gelezen heeft. De fout van Griesbach is door Tischendorf overgenomen in de Editio VII; in de Octava vermeldt hij den Syrus hier ter plaatse niet. De lezing die Holwerda voorslaat, is dus geen conjectuur te noemen, al blijft hem de eer haar zonder behulp van de Syrische vertaling gevonden te hebben. Nog op andere plaatsen kan de vergelijking dezer vertaling haar nut hebben. Zoo pleit zij b. v. voor gissing *ἀσκαίνεσθαι* (1 Thes. III:3) en brengt zij de moeielijkheden in Jac. III:6 iets nader aan de oplossing.

Leiden. Dr. H. G. Kleyn.

J. F. ASTIÉ. *Le Vinet de la légende et celui de l'Histoire (Extrait de l'Encyclopédie des Sciences religieuses).* Paris, Fischbacher. Lausanne, Mignot.

II.

Het tweede hoofddeel van Astié's werk is getiteld: „Godsdienstige en theologische ontwikkeling van Vinet." We onderscheiden hier duidelijk drie perioden:

A. De eerste, die de kortste is: Vinet staat tegenover het Réveil.

B. In de tweede wordt hij door het Réveil meêgesleept.

C. Ten laatste is hij geheel zich zelf, en wordt de wegbereider eener nieuwe theologie.

A. Eerste periode. 't Is opmerkenswaardig dat Vinet van het eerste begin af aan reeds, in kiem vertoont wat hij in de periode zijner rijpheid geheel ontwikkeld was. In een schrijven, gedateerd 24 Julij 1818, erkent hij, met genoegen te zien, hoe zijne denkbeelden door de studie zich ontwikkelen. Met verdriet bespeurt hij dat vele zijner ideeën de een tegen de ander strijden. Op meer dan één punt staat hij in pijnlijken twijfel. „Ik lijd er meer onder dan dat ik mij er ongerust over maak. Hoe menige opinie werd ons opgelegd die toch de onze niet is. Ieder nieuw onderzoek dat wij instellen zal menig afgodsbeeld doen vallen.... onze eerbied blijft den wettigen goden verzekerd. En mogen dan al heer-

lijke waarheden gevaar loopen, het leven des harten brengt ze in veiligheid en bewaart ze zeker. O! verscheidene zulke waarheden zijn er voor mij, die niets te duchten hebben van de discussie, daar ze een schuilplaats vonden in mijn hart. Waarom zou ik ze dan door wijsgeerig redeneeren steunen? Indien God ze in mijn hart plaatst, hoe dwaas zou het dan zijn om ze met vreemde wapenen aan te vallen of te verdedigen? Moet men niet in menig geval zich evenzeer aan het gevoel (sentiment) als aan de rede toevertrouwen?" Zóó sprak Vinet, dien wij alle kennen als den bezielden verdediger van de gezonde mystiek, in die periode van zijn leven, die hij-zelf de minst-ernstige noemt!

Is het te verwonderen, dat de eerste aanraking met de meest dogmatistische strooming in het Réveil terugstootend op hem werkte? Het intellectualisme van het Réveil hindert Vinet. Hij veroordeelt het als „een wonderbaarlijk mengsel van nederigheid en hoogmoed" Dit oordeel is te belangwekkender omdat het ons de ontmoeting kenschetst tusschen den natuurlijken mensch in Vinet en de vertegenwoordigers van het Ultra-Calvinisme. (?) Vinet zelf inderdaad, dagteekent zijne „eerste bekeering" van 1823. „Sinds een zekeren tijd en vooral na mijne ziekte ben ik ernstiger geworden" (19 Dec. 1823). Eerste bekeering mogen we wel zeggen: zij had een godsdienstig-zedelijk volstrekt niet een dogmatisch charakter. Een gedicht, dat hij ter herinnering aan deze gebeurtenis aan een vriend dicteerde, is inderdaad geheel vrij van zekere lievelings-denkbeelden het Réveil eigen, en is de heerlijke belofte eener al-geheele toewijding aan God. In datzelfde jaar doet hij in een artikel, dat we in het „Journal de la Morale Chrétienne" vinden, aan de onverbrekelijke eenheid tusschen dogma en moraal, als aan den charakteristieken trek van het Christendom hulde. „Het is evenzeer onmogelijk," zeide Vinet, „om te gelooven zonder te handelen, als om te handelen zonder te gelooven. Vinet, 't is duidelijk uit deze weinige gegevens, bekeerde

zich tot het godsdienstig leven van het Réveil zonder de dogmatiek er van, die hij nog niet kende, aan te nemen. Van dáár dat hij in 1822 de orthodoxie van de Wette buiten bedenking stelt. De warme liefde, de gevoelvolheid, de godsdienst handelend optredend, dát trekt hem in de beweging aan — „maar," zegt hij: „zoodra mijn blik dieper doordringt dan bemerk ik wonderlijke illusies, een systematische en exlusieve hardheid, en dikwijls eene zeer gebrekkige logica." Met onbepaalde instemming leest hij daarentegen de „Réflexions sur l'Evidence intrinsèque du Christianisme" van den Schot Erskine. „Wat oprechtheid, wat overtuiging, wat levenswarmte in dat boek. Hoe menige, nieuwe en belangwekkende opmerking! Zoo ik niet uit beginsel dat roepen: „Ik ben van Apollos, ik ben van Cephas" haatte, dan zei ik: „Ik ben van Erskine!"" Nimmer, zegt Astié, zeer juist, was eenig enthousiasme beter te begrijpen. Het is Vinet, Vinet vóór Vinet bewonderende. De Schot heeft met gloed en geloof het standpunt aangegeven dat de Waadtlander later met al de rijke hulpbronnen van talent en genie zou ontwikkelen!

B. Tweede periode. Wanneer vond Vinets „Seconde conversion" plaats? De godsdienst van het Réveil nam hij aan. Wanneer neemt hij ook min of meer zijne theologie over? De kentering ging langzaam, van punt tot punt, was moeielijk, en zoo slecht waar te nemen, omdat Vinet het diepe onderscheid tusschen godsdienst en theologie, tusschen geloof en dogmatiek nog niet bevroedde.

De wijze echter waarop hij personen en verschijnselen waardeert, toont duidelijk hoe hij langzamerhand het Piëtisme, zonder het echter ooit geheel en al, zonder voorbehoud te omhelzen, nadert. Hoor, hoe Vinet, kort na zijne aankomst te Bazel (in 1817) de Piëtisten beschrijft. „Men herkent ze op twintig pas afstand.... hadde ik eenige macht, zedelijke of uitwendige, dan zou ik niets sparen om deze secte te verstrooien. Die hoog-

moedigen, die het te min achten om eenvoudig Christen te zijn, en die zich slechts den bol vullen met bedorven mysticisme!"

In 1820 spreekt hij van „zekere rondloopende gekken, bekend onder den naam van Methodisten, die burgers zijn van ons dierbaar Zwitserland, dat door Engelands invloed een nest van secten wordt."

Voorzeker! Vinet valt niet het Evangelie, wel de gewaagde en ziekelijke redeneeringen aan die de menschen naar aanleiding van hetzelve maakten.

Echter had hij, in 1817 reeds, een van zijn heftigste uitvallen tegen het Piëtisme met dit voorbehoud besloten: „Die Piëtisten hebben toch ook wel wat goeds." En wat is dan dat goede? 't Is juist het ware christelijke leven dat, trots al dat ziekelijke, blijft voortbestaan, en dat het grond-element van Vinets godsdienst was. In 1823 onderscheidt hij tusschen het Bazelsche Piëtisme en dat van Fransch Zwitserland, en stelt het eerste ver boven het tweede. Hij bezoekt het Bazelsch Instituut en geeft eene hartelijke beschrijving van de avond-godsdienstoefening, die hij bijgewoond had. „Alles is hier vreedzaam, plechtig en eenvoudig als het Evangelie; 't is een schouwspel der eerste kerk waardig; de Roomsche plechtigheden zijn klein in vergelijking dezer pracht die geheel uit de ziel voorkomt."

Met zijne verhouding tot de Wette gaat het juist den anderen kant uit. In 1823, vóór de Wettes komst te Bazel, spreekt Vinet op ironischen toon over de praatjens welke de houthakkers, als ze in de straten der stad dogmatiek verhandelen, over den grooten kritikus houden. Toen de Wette even in Bazel was, volgde Vinet, gedurende zes maanden, zijne lessen. Daarna verklaart hij de Wette voor goed-orthodox, en vertaalt eene zijner redevoeringen in het Fransch. Ook was hij begonnen met de Wettes „Moraal" over te zetten. Dit werk voltooide hij echter niet. Waarom niet? Wij zijn in April 1823, en naderen het oogenblik van Vinets „tweede

bekeering." Er ontstaat wel niet eene breuke, maar toch zeer zeker eene verwijdering tusschen deze twee mannen.

In 1825, betrekkelijk snel verloop der dingen! kiest Vinet de partij der Piëtisten tegen den kritikus, die toch zoo een innig Christen was. Vinet betreurt de benoeming van Hagenbach aan Bazels Hoogeschool, daar deze een geestverwant van de Wette is. Dát noemt hij „den éénen neoloog naast den anderen te plaatsen. Beiden kennen zich zelf niet; bouwen niet op; breken áf."

En wat heeft de Wette dan toch wel „afgebroken?" Zekere algemeen als geldig aangenomen denkbeelden over de boeken des Ouden en des Nieuwen Testaments; op zijn hoogst eenige leerstukken, die toch niet anders zijn dan altijd te herziene menschelijke uitdrukkingen der christelijke waarheid!

Vinet is veranderd, de dogmatiek van het Réveil heeft hem betooverd, sleurt hem mede. Trots dat alles blijft toch de „Vinet" in Vinet, de Wette erkennen en eeren. In 1835, toen men rondvertelde dat de Wette Bazel verlaten zou, schreef Vinet: „Ik zie met grooten spijt, dat de Wette, dien ik hoogacht en liefheb, ons verlaten gaat." Voorzeker, te midden van alle schokken en slingeringen blijft Vinet zich zelf. Zelfs toen hij de Wette zoo streng kritiseerde werd hij, ook onder diens invloed gevormd, om te worden wat hij geweest is. Vooral heeft Vinet in exegeticis veel aan de Wette te danken.

Ook door Stapfer kwam Vinet in meer direkte aanraking met de Duitsche Theologie. Stapfer was met hart en ziel der oude Tubingsche school van Storr en Steudel toegedaan. Hij was van top tot teen, en in den besten zin des woords, een supranaturalist. De Bijbel was hem een wetboek van geopenbaarde leerstellingen. Zijne Theologie was in den grond die der Fransch-Zwitsersche Piëtisten van het Réveil. Alleen, hij was een rationeel supranaturalist. De rede, door de Fransche Piëtisten verworpen, diende hem als verdedigings-wapen voor zijne theologie. Des te sterker was Stapfers invloed op Vinet,

die het niet God verheerlijkend kon vinden om de rede die God ons geeft, te versmaden. Stapfer was kantiaan. Steeds erkende hij dankbaar hoe groot aandeel de vader der kritische philosophie, in de overwinning door hem op zijn twijfelen behaald, gehad had. En Vinet? Ook deze beschouwt Kants moralismus als een propaedeusis tot het Christendom (1844). Vinet en Kant, die beide staan, uit een bepaald oogpunt bezien, op één grondslag. Het zedelijk bewustzijn is voor ons de eenige basis der metaphysische zekerheid. We moeten echter niet vergeten dat we in de periode van Vinets vorming zijn. Hij meent nog dat hij Kants formeele Logica en Moralismus kan aanwenden ter verdediging van de enghartige theologie des Piëtismus. Deze theologie was hem nog de juiste, de laatste formule der Christelijke gedachte, de zuiverste uitdrukking van het oorspronkelijk Evangelie

De welgelijkende photographie van wat Vinet in deze periode was vinden we in zijne eerste „Discours" (1231). Ze zijn gericht, tot die klasse van beschaafde menschen, die „een moeielijken strijd voeren 't zij tegen hun eigen hart, dat door de ernst van het Christendom afgeschrikt wordt, 't zij tegen dit algemeen verbreid vooroordeel dat het Christendom zoo noodzakelijk, zoo schoon, zoo troostrijk zich niet kan handhaven voor de rechtbank der rede." Wat wil Vinet dan nu doen? De dialektiek, het logisch betoog, zal het Evangelie door hen die nog aarzelen doen ontfangen worden! Men ziet welk een voorname rol, hier aan de rede opgedragen wordt. De betoogtrant is geheel en al die van het vulgaire supranaturalisme. Het Christelijk geloof is niet specifiek onderscheiden van het geloof zooals we het bij de Heidenen vinden. Slechts is het rijker aan waarheden, heeft er meer verkregen dan het Paganisme ooit bezat. Het is eene geestelijke faculteit, die waarop Jacobi zich beriep! Hoe geheel anders is het geloof van den Heiden-Apostel, dat ons in levensgemeenschap met Christus brengt! Voor den Schrijver der „Discours" is het geloof eene kennis, de som der

door de theologen onderwezen dogmata, zie daar het voorwerp des geloofs. De kern der Christelijke leer echter, zegt Vinet, verbijstert de rede: „het Christendom predikt een God die hier op aarde rondwandelt, een God-Mensch, een armen God, een gekruisigd God." Te recht merkt Astié hier op dat Vinet, meêgesleept in zijn piëtistisch ijveren zonder verstand, ultra-orthodox wordt (alzoo: heterodox). De Gereformeerde orthodoxie ten minste kent geen „gekruisigd" God. — De beteekenis der subjectiviteit wordt in de „Discours" zoo laag mogelijk geschat. Ten eerste heeft de rede slechts een formeele rol te spelen; het subject staat bloot receptief tegenover de vormlooze, heteroklite theologie van het Réveil. Het Christendom is thands voor Vinet „eene groote objectieve eenheid" waaraan niets te veranderen is. Maar waarom, vraagt de hooggeleerde Schrijver, mag men daar niets aan veranderen? Is dat „Christendom" dat is te zeggen die Dogmatiek dan als een aërolieth uit den hemel gevallen? In den grond der zaak is dat Vinets idée, hoewel hij er zich geen rekenschap van geeft. De onderscheiding tusschen Theologie en Godsdienst bestaat niet voor hem. Het bestaan eener „Theologia Biblica" ontgaat hem, en niet minder de Historia Dogmatum. De gedachte komt niet bij hem op dat de oude, doctrinaire theologie vol is van mysteriën, die niet in den grond der dingen hun oorsprong vinden, maar wél in de menschelijke systematiseering der waarheid. Met eene naïviteit die ons in dezen grooten geest zeer verbaast, meent Vinet dat de predikers van het Réveil niet anders doen, dan de Evangelie-waarheid, die Heils-waarheid is, zoo als zij uit den mond van Jezus en van de Apostelen voortkwam, wederom prediken, zonder daar in het minst eenigen menschelijken commentaar aan toe te voegen. Daarom eischt hij volstrekte onderwerping voor de mysteries der Theologie, onderwerping die toch alleen de Evangelie-waarheid mag eischen. „Het Christendom, roept Vinet uit, is heden hetzelfde als ten tijde der Hervormers, als ten tijde der

Kerkvaders, als in de dagen der Apostelen en van Jezus Christus!" Zóó, zóó werd die Vinet, dien we bewonderen, dien we liefhebben door het Piëtisme gedefigureerd! Deze godsdienstige genie, wien de toekomst is, laat zich lange jaren achtereen verlammen door mannen die een verleden, dat zij zélf niet eens begrepen, zeiden te restaureeren! Hoe groot is de afstand tusschen den Vinet van 1818 en dien van 1831.

Nu Vinet de boeien van het rationalistisch orthodoxisme draagt, wordt hij door de Supra-naturalisten bewonderd en geloofd Stapfer maakt er zich een plicht van, om aan zijn vrienden te vragen of ze wel Vinet gelezen hebben. Manuel zingt een loflied op de „Discours," daar hij inderdaad meent dat Vinet eens en voorál Apostel van het „Credo quia absurdum" geworden is, Diodati, roemt Vinet als den uitnemendsten man van het jongere theologengeslacht.

Het oordeel van Astié over deze „Discours" is een geheel ander. Ze behooren tot de bastaard-soorten (genre-faux); zijn het zwakst van ál Vinets werken, het eenige waarvan men zeggen moet, dat het bepaald verouderd is. Door zoo te spreken verdedigt de Hoogleeraar den waren Vinet tegen den Vinet der legende en der traditie. Indien de denker hier ware blijven staan, hij ware de welsprekendste, de meest overtuigde der scholastieken geweest, een talentvol advokaat die de zaak der kleine theologie van 't Réveil, schitterend bepleit, een soort van Franschen Reinhardt — maar de arme Fransche Theologie, die menigmaal gevaar loopt van in 't graf te dalen, voordat ze uit haar bakermat treedt, zou nóg haar vader wachten.

't Schijnt dat Vinet zélf gevoeld heeft dat hij in dit tijdvak niet stond, waar hij toch eigendlijk staan moest. Tot tweemalen toe weigert hij om te Genève naast Merle en Gaussen de Theologie te doceeren. Hij verbaast zich dat men hem zulk eene Hoogleeraarsplaats aanbiedt. Hij onderzoekt zich zelf nauwkeurig. „Zou ik ongelukkig

genoeg geweest zijn om in mijne geschriften uitdrukkingen te hebben gebezigd die tot een onjuist oordeel over mijne geestelijke kennis en mijn godsdienstig leven kunnen leiden?" Maar — hij stelt zich zelf gerust door de gedachte dat Malan in hem een schrijver zag aan wien „de geest der aanneming" niet geschonken was!

Geduld! alzoo. De ware Vinet zal wel aan het licht treden. Nog eenige jaren en de kevie blijkt te klein, te eng — de adelaar breidt zijn wieken uit!

De „Discours" geven het hoogtepunt van Vinets tweede ontwikkelings-phase aan. Als men de dingen van naderbij beschouwt, ziet men dat de twee elementen, dat der christelijke mystiek, en dat van de scholastiek, in de „Discours" naast elkander staan, zonder elkaêr te doordringen. Het rijke christelijk leven, zoo krachtig in Vinet, is voor een oogenblik in dienst der supra-naturalistische scholastiek van het Réveil. Naast die koude, rationalistische conceptiën, vinden we andere uitingen die van den levendmakenden geest des Evangelies getuigen. Zoo b. v. als Vinet het geloof „een leven, een gemeenschap met het voorwerp dat het aangrijpt" noemt. Wat een afstand al dadelijk tusschen den Zwitserschen denker en den Duitschen philosooph Jacobi! Eén artikel uit dezen bundel ademt geheel den geest des waren Vinets. Het is getiteld: „l'Evangile compris par le coeur." „Gij zoudt alle krachten uwer rede en alle hulpmiddelen uwer wetenschap uitgeput hebben om de authenticiteit der Schriften vast te stellen; gij zoudt uitnemend goed de schijn-tegenstrijdigheden in de Heilige Boeken hebben opgelost; gij zoudt het verband der hoofdwaarheden van het Evangelie gevat hebben .... zoo ge het Evangelie niet bemindet, dan ware het toch nog maar een doode letter, een gesloten boek voor u .... zelfs voor hen die het als de van God gegeven Godsdienst aannemen, die er met den geest aan gelooven, is het omsluierd, ledig, dood, zoolang het hart zijn woord niet gesproken heeft."

Waarom dan niet begonnen met het begin? Waarom

dat Evangelie, opdat het bemind worde, dan niet terstond in contact gebracht met hart en geweten? Waarom dan niet dat Evangelie, d. i. Jezus Christus gepredikt en niet de Dogmatiek, en niet de Theologie, en niet de leerstukken, hoe uitnemend ook, die de menschen geformuleerd hebben, ten einde zich zelf rekenschap te geven van het Christendom?

De onderlinge vergelijking der elkaêr opvolgende edities der „Discours" is belangrijk. In de „Réflexions préliminaires" der eerste uitgave heeft de rede zoo als we zagen slechts eene formeele werkzaamheid. In de tweede leest men de volgende véélbeteekenende woorden: „De rede (la raison) d. i. de natuur der dingen, zal altijd op welk gezichtspunt wij ons ook plaatsen, voor ons het criterium der waarheid zijn en het steunpunt van ons voor-waarhouden (point d'appui de la croyance). De waarheid buiten ons moet zich meten aan, moet vergeleken worden met, de waarheid in ons, met dat verstandelijk bewustzijn, dat zoowel als het zedelijk bewustzijn zijn souvereiniteit oefent." De derde editie is nog merkwaardiger. De twee discours getiteld: „L'Etude sans terme" toonen ons het gevaar aan van die geestes-richting, aan de welke Vinet zelf, toen hij dit boek schreef, zich overgaf; dat van het intellectualisme.

De vrees van daarin te vervallen is Vinet steeds bijgebleven. In 1838 nog, beschuldigt hij zich zelf, dat hij slechts een „verstands-geloof" heeft. Hoeveel toevoegingen en veranderingen in de verschillende uitgaven der Discours! Trots dat alles verklaart de schrijver reeds bij de vierde uitgaaf: „Ik heb deze „Discours" gecorrigeerd, omdat ik ze niet overmaken kan."

Zoo blijkt het dan dat Vinet zijn beste krachten aan het intellectualisme wijdde en het hem speet dat hij trots al zijn pogingen niet slaagde om de theologie van het Réveil tot de zijne te maken, dat hij zich zelf niet geheel verloochenen kon.

Hoe gaat nu de ontwikkelingsgang van Vinet, uit deze

tweede naar de derde periode? We onderscheiden drie momenten. Eerst gaat hij voort met zich zelf te vernederen en te beklagen dat hij geen gewone, oprechte, volslagen piëtist kan worden. Dán neemt zijne ongerustheid af: hij begint zich in het onvermijdelijke te schikken. Eindelijk verstoot hij met helder inzicht van wat hij doet, de theologie van het Réveil, die hij, hoe gaarne hij dit ook gewild had, zich niet toeeigenen kón. In dien tijd van overgang had er een inwendig werk in Vinet, die aan menigen twijfel ter prooi was, plaats. De krisis is diep, langdurig, moeielijk. Hij leeft in dien toestand van strijd en beproeving waar alle denkers doorheen moeten. Toen hij Bazel verliet in 1837 betreurt hij dat hij in al die moeite en angsten gekomen is, omdat hij het Christendom van de verstandelijke zijde aangevat had. „Ik ben naar het Evangelie opgestegen langs den weg der bespiegeling. 'k Onderwerp mij. Maar gelukkig de man aan wien het Evangelie zich terstond, niet van de speculatieve zijde, dat is slechts en profil maar en face vertoont, d. i. als de levendmakende kracht van wedergeboorte en van liefde. De rationalistische methode toegepast op het Christendom bracht Vinet in menigen twijfel en men kan niet beweeren dat die twijfel alléén de formuleering der waarheid en niet het Christendom zelf betrof, daar dít juist het kenmerkende is van deze tweede periode dat Vinet de theologíe van het Réveil en het Evangelie voor één en dezelfde zaak houdt.

C. Derde periode. Het resultaat van deze krisis was tweeledig. Vinet kritiseert eerst de Theologie van het Réveil, vervolgends breekt hij er meê, en tevens hecht hij zich steeds inniger aan het Evangelie. Hij verwijt aan het Réveil dat het de Moraal heeft verwaarloosd; met het Intellectualisme heeft geheuld; een orthodox rationalisme was. In zijne inaugureel-professorale Redevoering, merkt men nog de sporen van het Intellectualisme, maar kort daarna zegt hij dat het rationalisme, zoo hevig door de orthodoxie bestreden, één der ken-

merken der nieuwe orthodoxie is. In 1842 spreekt hij van „zekere dogmatische inzichten die tot nog toe de mijne waren." In 1844 luidt het in een brief aan Erskine: „Over vele punten, die men voor gewichtig houdt, en die het ook misschien wel zijn, denk ik anders dan de kerk. Aan den zelfden schrijft hij, in 1846. „Men moest onze theologie herzien." Hij beschuldigt het Réveil van dogmatisch „opus operatum." „Het Christendom is nóch uitsluitend, nóch bij uitnemendheid, wat men ons gedurende vijf-en-twintig jaar predikt. Dit is niet anders dan een machtelooze, versleten, formule, 't is een opgewarmd kliekjen van de XVI[e] eeuw, dat weêr koud geworden is: wat oorspronkelijk was in den tijd van Luther is het nu niet meer. Wij spreken in een doode taal tot onze eeuw." In 1847 verklaart Vinet dat hij reeds gedurende langen tijd de verderfelijke strekking van het Réveil bestrijdt.

Wanneer de derde periode aanvangt kan men natuurlijk niet precies, met maand en dag opgeven. Wel ziet men duidelijk hoe het nieuwe beginsel zich meer en meer laat gelden in de: Nouveaux Discours, de Etudes Evangéliques, en in de Etudes sur Pascal. De Godsdienst wordt nu niet meer een wetenschap, een systeem, noch eene instelling geheeten, maar 't is een kracht, een levensbeginsel. „Een godsdienst is nóch een wet, nóch eigendlijk gezegd een leer; 't is een feit, dat het hart en de wil van den mensch aan den Schepper zijns bestaans verbindt. De godsdienst is een leven in een leven, is het leven van ons leven." Zoo is dan het Christendom dynamisch, ethisch. Het intellectualisme miskent zijn wezen. De godsdienst van het Evangelie is eene kracht, is als een levenssap die zich in een organisme verbreidt. Nu komt ook de wetenschap tot haar recht, wijl de plaats die haar toekomt aangewezen is. „Wanneer men de Theologie beoefenen wil," schrijft Vinet in 1840, „dan doe men het eerlijk en flink, waarlijk wetenschappelijk. Wilt ge het zóó niet doen, doe

het dan in 't geheel niet. Ik heb achting en liefde voor het geloof der eenvoudigen, maar wat ik niet dulden kan is.... die theologie, die halverwege blijft staan, wijl ze er eigenbelang bij heeft om toch niet verder te gaan; die argumenteert en alle argumentatie vervloekt; die boos wordt wanneer men niet wil staan blijven waar zij halt maakt. Indien men niet verder gaan mag, waarom dan ook slechts zóó ver gegaan? Die godgeleerdheid doet of te veel of te weinig." Met schier ontelbare aanhalingen zou men kunnen staven dat Vinet nú, in zijne derde periode, terug gekomen is, tot dat beginsel der gezonde christelijke mystiek, dat reeds in 1818 zoo duidelijk door hem was aangegeven. Alleen — nu is het ontwikkeld, ontplooit: Vinet heeft zijn beginsel, om het waarlijk te bezitten, veroverd. In zijne correspondentie van 1839 reeds, vinden wij alle grondwaarheden der Apologetiek die Vinet later in zijne Etudes sur Pascal ontvouwde. „Het hart per slot van rekening erkent de godsdienstige waarheid, en maakt er zich meester van; het hart kent. De minst ontwikkelde mensch kan alzoo kennen, en de grootste geleerde moet, om goed te kennen, aldus kennen. De Metaphysiek kan God niet bereiken: God doet zich kennen aan de ziel, de ziel alleen erkent God." Hier schuilt de oplossing van de vraag naar het gezach in den Godsdienst. „De waarheid komt tot ons. Zij is alleen. Zij brengt geen vreemde getuigen mede. Zij beroept zich op geen ander gezach dan op haar eigen. Zij vertoont zich en wij gelooven in haar, zooals we aan het daglicht, aan ons-zélf gelooven." Maar deze stelregel eischt dat de waarheid met den geheelen mensch in aanraking kome. „Men late niets wat tot de menschelijke persoonlijkheid behoort, buiten rekening. Men houde het oog gevestigd op zijn vreezen en hopen, op zijne vreugde en zijn leed, op zijn uit- en inwendig leven; op zijn geest en zijne ziel; op den mensch des tijds en op dien der eeuwigheid."

Hadde Vinet zijne Bibliologie uitgewerkt, dan zouden wij voorzeker op zeer vele vragen, die zich nu aan ons

voordoen, uit zijn eigen mond het andwoord hebben ontfangen. Dit is echter niet het geval. We vinden slechts hier en daar uitdrukkingen die duidelijk aantoonen dat de H. S. voor Vinet niet een codex van leerstellingen is. „Het gezach van Jezus is grooter dan dat der Apostelen, omdat de afstand tusschen den Zaligmaker en den meest geheiligden zijner Gezanten onmetelijk is." „De waarheden des Evangelies zijn niet waar, omdat God ze gezegd heeft, maar God heeft dezelve geöpenbaard omdat het waarheden zijn."

Hier meen ik echter dat ik protest moet indienen. Astié maakt van deze verklaringen gebruik tegen de Bibliologie der Scholastieke orthodoxie. Hij zegt het wel niet expresselijk, maar de context wijst het uit. Echter kan men niet te werk gaan, zoo als dat hier geschiedt. Immers leidt de Scholastiek de autoriteit der Apostolische geschriften niet uit de persoonlijkheid der Apostelen af. Ook Voetius en Gaussen en wie ge maar nóg noemen wilt, erkennen dat de afstand tusschen onzen Heer en den meest geheiligden der Apostelen onmetelijk is. Maar het gezach der Apostolische Schrift resulteert uit de Theopneustie.

Hoogst merkwaardig worden Vinets gedachten, als hij doordringt tot het wezen des Evangelies, en zich op zijn eigendlijk gebied beweegt. Vinet was niet wat wij noemen een „theologant". Heeft de Lausaansche Hoogl. hiermeê wel altijd, wel genoeg rekening gehouden? Vinet was psycholoog, Christelijk psycholoog, moralist en apologeet.

Het Christendom is hem de waereldgodsdienst, de eenige ware godsdienst, de eenige daarom die universeel worden kân. Die godsdienst heeft een dubbele basis: de God-mensch nl. en het individueele bewustzijn, dat geroepen is om met Hem in gemeenschap te treden. „Wij moeten niet tot het Christendom; maar tot Jezus Christus gaan. Het ware Christendom is nergens gansch en al, tenzij in Jezus Christus. De godsdienst des Evangelies is een feit, eene persoonlijkheid, een nieuwe Schepping."

Het zou de moeite waard zijn om hier een pararel te trekken tusschen Vinet in Zwitzerland, en de zoogenaamde Groninger School ten onzent. De persoon van Jezus Christus! Met die waarheid bevrijdde ons de Groninger theologie van het dorre, starre, supranaturalisme. De persoon van Jezus Christus! Met die waarheid nam Vinet, en voor goed, afscheid van het Supranaturalisme der Curtats. Toch coïncideert Vinets Christologie volstrekt niet met die onzer Groninger Godgeleerden. Vinet wilde van het Arianisme, noch van het Semi-Arianisme weten. De Waadtlander accentueert scherp de waarachtige Godheid des Heeren. „De volheid Gods woont in Jezus Christus, maar die waarachtige volheid is relatief, als inwonende in een mensch vóór zijne verheerlijking.” Zoo sprekend, scheidt Vinet zich af van de Luthersche Christologie die rondom hem heerschte. Is er hier niet wederom veel dat ons aanmaant om rond-om ons en wél toe te zien? Geeft men niet wel eens, meenend zuiver gereformeerd te denken, christologische ideeën ten beste, die in den Lutherschen leer-typus thuis behooren? Als door instinkt gedreven nadert Vinet tot wat er meest charakteristiek is, in de Gereformeerde dogmatiek, wijl het niet waarschijnlijk is dat Vinet eene bepaalde studie van deze zaak gemaakt heeft. De Christologische gedachte van Vinet, hierboven vermeld, eischt echter, zal ze inderdaad compleet en in harmonie met den Gereformeerde leertype zijn, tot haar compliments-waarheid dat de λογος ook na de incarnatio blijft vervullende hemel en aarde. [1])

1) Quod etiam pro absurdo nobis obtrudunt, si Sermo Dei carnem induit fuisse igitur angusto terreni corporis ergastulo inclusum, mera est procacitas: quia etsi in unam personam coaluit immensi Verbi essentia cum natura hominis, nullam tamen inclusionem fingimus. Mirabiliter enim è caelo descendit Filius Dei, ut caelum tamen non relinqueret mirabiliter in utero Virginis gestari, in terris versari et in cruce pendere voluit, ut semper mundum impleret, sicut ab initio. Cal. Instit. Lib II. Cap. XIII. 14. Edit. Schipper.

.... idem Christus, qui secundum carnem filius hominis habitabat in terris, Deus erat in caelo. ibid. IV: XVII. 30.

Ook het werk van Christus wordt door Vinet in den geest der Gereformeerde Dogmatiek opgevat. Jezus verlost ons niet alleen door zijn lijden in Gethsémané en op Golgotha.... maar door het lijden van geheel zijn leven, dat geheel één lijden was.... hij verlost ons door zijn leven. Hij heeft zijn werk volbracht, door alles wat hij geweest is, door alles wat hij tot stand heeft gebracht, door zijne daden en door zijne woorden, door wat hij gedaan en door wat hij geleden heeft, door zijn leven en door zijnen dood." De Heer heeft dan ook niet geleden ál, ál wat een zondig mensch lijden kan, (Vinet bedoelt dit natuurlijk extensivè, niet intensivè) want haat, nijd, schaamte en wroeging konden in zijne heilige ziel geen post vatten. De kruisdood is niet een straf als zoodanig ondergaan; maar eene opoffering.

Het geloof is die kracht waardoor wij Christus ontvangen; door het geloof worden wij, de ranken, verbonden aan Christus, die de wijnstok is. Wanneer we aan Hem verbonden zijn, verkrijgen we van Hem onze levenssap; zijn leven wordt ons leven. Dit te weten is voldoende om tot het helder inzicht te leiden dat het geloof zaligmakend is. [1])

De Vinet der derde periode, Vinet dus, zal geheel geteekend voor ons staan wanneer wij eindelijk nog vermelden dat nu het intellectueele element geheel aan het

---

1) Belangrijk zijn hier, ook voor de opspeuring der specifiek gereformeerde elementen in Vinets gedachte de volgende bekende woorden, die we noode bij Astié missen. Men versta deze woorden in Christelijk-ethischen, niet in pantheïstisch-deterministischen zin: „Dans le monde moral la force de Dieu se compose de nos forces. Si vous décomposez en éléments visibles la puissance que le Christianisme déploie, vous ne trouverez en fin d'analyse que des forces humaines. Tout ce que Dieu opère dans cet ordre, il l'opère par nous, mais c'est lui qui évoque notre volonté, qui la détermine; c'est lui qui pénètre et qui coördonne les éléments que lui offre notre nature, nous ne lui donnons que ce qu'il nous a donné, nous ne faisons que ce qu'il fait en nous; il est, en un mot, la force de nos forces, par conséquent il est tout; notre vie est sa vie et nous, c'est lui toujours.

ethische ondergeschikt is. Het Christendom is en wil zijn een „leven" („levensleer"? „godsdienstig zedelijk leven"? maar geen van die woorden geven het Fransche „Morale" zooals dat woord hier gebruikt wordt ongeschonden terug). De godsdienst is niet anders dan eene „morale" die gezaaid is op den akker der genade. De godsdienstige behoefte, zal ze iets uitwerken en vruchtbaar zijn, moet eene ethische behoefte tot basis hebben. Elders heet het; en deze verklaring is principieel; „het bestaan van God te erkennen of het te ontkennen, zou het een even vermetel zijn als het ander, en men zou hierover eeuwiglijk in het onzekere zijn, indien het geweten God niet aan iedere menschenziel met macht verkondigde."

Hoe groot, beslissend belang Vinet aan het ethisch element hecht, blijkt nog hieruit dat hij de „morale" met het „dogma" verwart. En toch, zegt Astié, trekt hij niet de laatste, zeer gewettigde gevolgen uit zijn eigen beginselen. „In het Christendom geeft God geen definitie, geen beschrijving van zich zelf, maar zonder nadere inleiding schrijft Hij Zijnen wil voor en beveelt Hij. Vinet wist zeer goed dat hoewel God gedefinieerd nóch beschreven kon worden, de theologen er al zeer spoedig op uit zijn geweest om het ontbrekende aan te vullen en om Gods gedachten en Zijne besluiten tot dogmata om te zetten, zoo nauwkeurig als waren ze bij het opstellen van het protokol tegenwoordig geweest."

'k Betreur het dat deze woorden uit des Hoogleeraars pen gevloeid zijn. Waartoe dient het in onzen tijd, om geestigheden ten koste van den dogmatischen arbeid te debiteeren? Waarlijk onze theologische waereld is tegenswoordig niet lijdende aan dogmatisme. Veeleer hebben we behoefte aan een vernieuwd dogmatisch leven. Uitvallen, zoo als deze, zullen de toekomst die we beiden niet spoediger doen komen. Dergelijke sorties zijn dus op zijn minst genomen anachronismen, die u zelfs niet een doorntjen vlechten in de martelaarskroon. Moedig en manlijk heet ik het, om in dagen van star, stokstijf

dogmatisme tegen een even indiscreet als onheilig uitpluizen der ons niet geopenbaarde μυστηρια του θεου te strijden, en de stem te verheffen tegen de onchristelijke tyrannie van het dogmatisch papocaesarisme. Maar is er niet iets kleins is, om in onze dagen „de theologen" ten toon te stellen? Trouwens welke dogmaticus, welke gereformeerde of luthersche Scholastieker heeft ooit ofte immer beweerd God te definieeren, te beschrijven? Dat de dogmaticus zoo diep mogelijk tracht door te dringen in de geopenbaarde waarheid, dat hij zijn dogmatiek zoo juist, zoo exact, zoo fijn als maar mogelijk is uitwerkt, is dât hem tot een verwijt te maken? Is het niet veeleer zijn plicht, zijne roeping? O, wanneer hij, onheiliglijk, in hoogmoed, de groote waarheid vergeet: „Wij kennen ten deele," dan roepe men hem tot de orde, en herinnere hem dat de denker in wien de Geest van Christus woont, een nederig, een bescheiden denker is! Door deze opmerking kort en rond ter neêr te schrijven, weet ik dat ik in den geest van Prof. Astié schrijf, die zélf niets liever zou willen dan dat eene gezonde, oprechte, eerlijke, geloovige en daarom waarlijk wetenschappelijke dogmatiek ons verheffen mocht boven het theologisch malaise waar we ons in bevinden.

„De dogmata van het Christendom" verklaart Vinet elders „zijn bovennatuurlijke realiteiten waarin zich eene ethische gedachte uitdrukt" (des faits surnaturels où s'exprime, se prononce une pensée morale). De moderne theologie zegt Astié keert het juist om. De dogmata zijn zoo zekerlijk menschelijke en niet bovennatuurlijke dingen, dat zij eene geschiedenis hebben. Die geschiedenis verhaalt niet anders dan die pogingen waaraan de menschelijke geest zich waagt om zich rekenschap te geven, van het zedelijk element des Christendoms, of, wil men, van de gedachten Gods."

Vergis ik mij niet dan is er hier veel dat tot eene Babylonische spraakverwarring aanleiding geven kan, ja waarlijk reeds gegeven heeft.

1°. Als Astié spreekt van „la théologie moderne” dan heet dat in goed Hollandsch vertaald niet „de moderne theologie.” Het woord „moderne” heeft hier niet eene theologische, maar eene chronologische portée. Wat wij in Holland „modern” heeten, heet in de Fransch-Zwitsersche theologische waereld: „rationaliste.” ’t Klinkt ons Hollanders wel vreemd in de ooren om van Scholten en Kuenen b. v. als van „rationalistes” te hooren — maar ’t is nu eenmaal zoo. Verba valent usu. Hieruit is het mede te verklaren dat zij die de Zwitsersch theologische waereld niet kennen Prof. Astié — die NB. een commentaar heeft gegeven op het authentieke evangelie van Johannes; ex uno disce omnes! — in eerlijken gemoede een „modern” theoloog, op zijn Hollandsch, een geestverwant van Scherer b. v. hebben genoemd.

2° „Ses dogmes” zegt Vinet van het Christendom, „sont des faits surnaturels, où s’exprime, se prononce une vérité morale.” Heeft de Hoogl. Astié, Vinet wel goed begrepen? Naar zijne opmerking van zoo even te oordeelen, zou ik zeggen van neen. Is het niet duidelijk dat Vinet hier van de substantie, van den inhoud der dogmata spreekt? Dat hij het object en niet de waarneming er van, de waarheid en niet onze menschelijke formulering er van bedoelt? Maar dan valt Astiés kritiek. De eeuwige realiteit in het dogma heeft geene geschiedenis, ἡ ἀληθεια is eene οὖσα, niet eene γιγνομενη.

3° Zoo blijkt dan dat Astié Vinet niet aldus kritizeeren mocht, maar ’t voordeel heeft van zijne overeenstemming met Vinet te kunnen constateeren, wanneer hij besluit: La Morale et la vie (ἡ ἀληθεια) seront la substance; le dogme, le côté formel et intellectuel.

4° Nog ééne zeer gewichtige vraag blijft mij over te doen. ’k Wensch mij zoo bescheiden en zoo voorzichtig mogelijk uit te drukken. Heel het instituut, heel de encyclopaedie der Theologie is hier in spel. Astié zegt: „De dogmatiek op haar beurt is het wetenschappelijk resultaat van de pogingen der Christelijke denkers, om zich

rekenschap te geven der heilswaarheden waarvan zij min of meer de ervaring hebben gemaakt." De vraag is: Indien er loci als „de Trinitate" in uwe Christelijke Dogmatiek opgenomen zullen worden, is dan de ervaring, zegge de ervaring, zoo, zonder meer, de bloote ervaring, door den christelijken denker min of meer, van de heilswaarheden gemaakt, de eenige bron, de éénige der Dogmatiek?

Nadat Astié de ontwikkeling van Alexander Vinet heeft nagegaan, komt hij terug op de verklaring van Vinets positie in de theologische waereld. Dit is het punt in geschil tusschen den Hoogleeraar en den predikant Chavannes. Vinet is de hervormer der Fransche theologie; hij was inderdaad aan de theologie van het Réveil ontwassen. Daar was hij zich bewust van. Hij had een nieuwen weg geopend. Maar hoe dan te verklaren dat de negatieve zijde van zijn hervormingswerk zoo weinig door hem geaccentueerd werd; waarom gaf Vinet niet duidelijk, in détail, de punten aan waarop hij zich van zijne geloofsgenooten scheidde? Moet men dat hieruit verklaren dat de vrijheid, de fierheid, de onafhankelijkheid van den denker Vinet gefnuikt waren door den autoritairen invloed van zijnen vader en van den dekaan Curtat?

Astié meent eene andere verklaring te moeten geven. Menigmaal drong men er bij Vinet op aan dat hij toch openlijk, helder en klaar zou aanduiden waarin en waarom hij, van de mannen met de welken men hem als geheel en al één in alles beschouwde, moest verschillen. Maar dan zweeg Vinet steeds. Hij was theoloog genoeg om zich zelf en anderen rekenschap van deze dingen te kunnen geven, maar vreeze om de kleinen te ergeren hield hem terug. Hij zweeg uit plichtbesef. Dat zwijgen was naar de getuigenis van Vinets weduwe ééne der beproevingen zijns levens. Den moed om te spreken bezat hij,

maar uit liefde zweeg hij. Indien eens zoovele oprechte maar nog weinig bevestigde geesten mét den vorm ook het wezen wegwierpen! Door zijne gedachte was Vinet hernieuwer; door zijn hart, door zijne liefde bleef hij de man des behouds. Nu kunnen we ook zijne houding begrijpen zonder zijn charakter aan te vallen. Voorzeker, zijne bescheidenheid, zijne nederigheid, gevoegd bij zijne aangeboren schuchterheid hebben ook haren invloed uitgeoetend. Maar is het overigens niet natuurlijk dat hij het negatieve gedeelte van zijne hervorming meer in de schaduw liet? Waar was het hem om te doen? Om de Theologie, om de Dogmatiek, om de Bespiegeling? Verre van daar! Hij zelf zegt het ons meer dan ééns. Zijne kostbare paerel is het leven, is het waarachtig Christendom, is het geloof. Wat wonder dan dat Vinet, verheugd die paerel te vinden ook bij hen die achtten dat die kostbare geloofsschat te loor zou gaan met hunne intellectualistische theologie, er niet op uit was om een openlijken strijd te beginnen? Zoo bleef dan Vinet onvolledig. Niet ten koste van zijne beginselen, noch van zijn charakter. Al viel men zijn persoon aan, hij bleef het stilzwijgen der liefde bewaren. Zijne positieve beginselen bleven onaangetast. Ja, hadde hij langer geleefd, en gezien hoe de réactie zijne waarheid beleedigde, ter wille dier waarheid hadde hij dan, zedelijk gedwongen, gesproken en gestreden. Maar voor dat die oogenblik kwam rustte Vinet in het stille graf te Clarens.

Wél heeft deze houding van den hervormer groot nadeel berokkend aan den uiterlijken triumf zijner beginselen. Vinet leefde in de illusie der groote geesten. Hij dacht dat het voldoende was de waarheid te stellen om alle duisternis weg te vagen. Dit is echter niet het geval bij de groote menigte. De geschiedenis van het Anglicanisme bewijst het. Men moet niet slechts de waarheid stellen maar ook de dwaling flink en krachtig bestrijden. Velen hebben nu Vinets oorspronkelijke, verhevene gedachte van hare hoogte ter neêrgetrokken, al bewerend

dat ze Vinet verklaarden! Schreef hij zelf niet op het einde van zijn loopbaan: „Op mijne tien vingers kan ik hen die in dit land van denzelfden geest zijn als ik wel tellen?" In 1846 verklaart hij: „alle vreezen, niemand helpt, enkele slechts begrijpen. Juist doordat Vinet de kritiek, de negatieve zijde van zijn werk niet genoegzaam aan den dag bracht, zag het groote publiek iets geheel anders in hem dan hij werkelijk was. Men zag in hem den behoudsman, inderdaad en in waarheid was hij de profeet eener nieuwe waereld. Even als na den dood van Paulus de meest charakteristieke elementen van zijn Evangelie vergeten werden, zoo ging het ook met Vinet na zijn verscheiden. De Vinet dien men kent is die der tweede periode die zijn best doet om zich te verheffen tot de hoogte der Piëtisten die verre, verre beneden hem staan!

Zullen de groote beginselen van het christelijk spiritualisme door Vinet gepredikt nog eens, helder aan den dag getreden, door velen worden begroet, als heerlijke vruchten van Christus Kruis? Die in den Zaligmaker gelooven kunnen op die vraag niet anders dan bevestigend andwoorden. Zijn er niet èn in Fransch Zwitserland, èn in het Protestantsche Frankrijk, èn in Duitschland, en ook bij ons te lande verblijdende teekenen? Voorzeker, weinig en zwak nog zijn de lichtstralen der hope. En zoo veel en zoo sterk zijn de invloeden die strekken om de „vrijen" tot „slaven" te maken! En toch .... het zal zoo zijn. Niet wat het meest „éclat" maakt duurt het langst. Laten de beginselen klein zijn en zwak, als de Heer den wasdom schenkt zal het werk gelukkiglijk voortgaan. Succès en zegen .... zijn twee. Zij die, in hoe geringe mate dan ook, deel hebben aan den Geest die op Vinet rustte, bekommeren zich bitter weinig om het eerste.... bidden om den laatsten.

En hiermede meenen we onze taak, om Astié's werk

aan te kondigen, volbracht te hebben. Was deze boekbeoordeeling breed opgezet, een welwillend lezer erkent dat de verschijning van Vinet belangrijk genoeg is, om al wat daarop betrekking heeft, nauwkeurig te beschouwen.

Lic. F. E. DAUBANTON.

Het Protestantisme in België.

Eugène Hubert, Professeur d'histoire à l'Athénée Royal de Liège. Étude sur la condition des protestants en Belgique, depuis Charles-quint jusqu'à Joseph II. 251 pp. in 8°. Bruxelles, A. N. Lebègue et C°. 1882.

De Belgische Constitutie van den 7en Februari 1831 laat aan het Protestantisme in België volkomen vrijheid tot ontwikkeling en uitbreiding. Het besluit daartoe werd door het Nationaal Congres met algemeene stemmen genomen, en geen Belgisch katholiek van aanzien en invloed geeft den wensch te kennen om daarin verandering te brengen.

Zoo is het in België niet altijd geweest. Het is nog nauwelijks een eeuw geleden, dat Jozef II door zijn tolerantie-edict de Belgische protestanten tot de waardigheid van staatsburgers verhief en hen verloste van een onrechtvaardige wetgeving, die hen uitsloot en kwelde. Deze daad van den Oostenrijkschen keizer heeft, voorzoover zij op België betrekking had, weinig de aandacht getrokken. Andere keizerlijke decreten leidden de aandacht af op andere zaken en werden al spoedig oorzaak van de Brabantsche Revolutie. Hieraan moet het toegeschreven worden, dat de verkeerde meening bij velen

ingang gevonden heeft, dat de godsdienstvrijheid in België het werk der Fransche Revolutie geweest is.

Dr. Hubert heeft zich voorgenomen, aan Jozef II de eere te geven, die hem toekomt. Daaraan danken wij het belangrijke werk, welks titel wij hierboven vermeldden, een academisch proefschrift, waarmede de Schrijver zich aan de Universiteit van Luik den specialen graad van Doctor in de historische wetenschappen verworven heeft. Wat Dr. Hubert hier aanbiedt berust op degelijke bronnenstudie. De laatste honderd bladzijden van zijn werk bevatten een aantal protocollen, brieven enz., door den Schrijver in de archieven van zijn vaderland gevonden en door hem als bewijsstukken aangevoerd. Het boek is met groote helderheid geschreven en laat zich aangenaam lezen. Daarenboven is het onderwerp, dat er in behandeld wordt, de belangstelling van Nederlandsche protestanten dubbel waardig. Immers is de oudste geschiedenis van het Protestantisme in België voor een goed deel tevens die van het Protestantisme in ons vaderland. Aan de latere geschiedenis van het Belgisch Protestantisme is de invloed van de machtige Nederlandsche Republiek der 17e en 18e eeuw niet vreemd gebleven. En wat het tegenwoordige aangaat, wie onzer slaat niet met belangstelling den arbeid gade dier wakkere mannen, die te Brussel en elders door middel van evangelisatie en onderwijs het licht der Hervorming ook in België trachten te doen schijnen? Aan de hand van het werk, dat wij hier aankondigen, geven wij daarom hier een kleine schets van de geschiedenis van het Protestantisme in België. Drie tijdperken zijn het, die wij daarbij te onderscheiden hebben: dat der vervolging der toelating en der gelijkstelling.

Het tijdperk der vervolging van het Protestantisme in België is dat, waarin de Spaansche koningen de Zuidelijke Nederlanden beheerschen; vooral is het de regering van Karel V en van Filips II.

Reeds vroeg drongen de denkbeelden der Hervorming in de Nederlanden binnen. In het jaar 1519 werden voor de eerste maal te Leuven de schriften van Luther verbrand. Omstreeks dienzelfden tijd werd Jakobus Spreng (Praepositus) wegens ketterij vervolgd en op de pijnbank tot herroeping gedwongen, terwijl te Aalst een vervolging werd ingesteld tegen Corn. Grapheüs wegens het publiceeren van een luthersch geschrift. In 1520 predikten twee leerlingen van Luther in het Overmaassche. Drie jaren later stierven te Brussel Hendrik Voes en Jan van Essche op den brandstapel, terwijl Lambert Thoren, wien gelijk lot was toegedacht, in de gevangenis omkwam.

Ondanks deze vervolgingen vond de nieuwe leer vele aanhangers althans in Vlaanderen en Brabant. Vooral te Antwerpen maakte de Hervorming snelle vorderingen. Daar was het dat de eerste Nederlandsche Bijbelvertaling in 1522 bij Hans van Rumunde het licht zag.

Welke houding Karel V tegenover de Hervorming aannam is van algemeene bekendheid. Zag hij zich genoodzaakt in Duitschland toegevender te zijn, in de Nederlanden spaarde hij de protestanten niet. Een zijner eerste daden was de reorganisatie en de versterking der inkwisitie. Voorts waren de plakkaten, die van het jaar 1521 af elkander opvolgden, zijn wapenen tegen de Hervorming. Vooral het plakkaat van den 17en Juli 1526 is streng: men mag zelfs over Luther's dwalingen niet spreken, noch over godsdienstige onderwerpen redetwisten, en met altoosdurende verbanning worden niet slechts zij bedreigd, die kettersche boeken drukken en verkoopen, maar ook zelfs zij, die ze lezen. Wijzer maatregel werd door de Gouvernante Margaretha van Oostenrijk genomen, die, inziende, dat de onwetendheid van vele geestelijken der Hervorming bevorderlijk zijn moest, voorsehreef, dat men geen andere dan verlichte en van wandel onbesprokene priesters zou laten prediken.

Weldra kwam ook het Anabaptisme uit Duitschland en het Calvinisme uit Frankrijk tot de Zuidelijke Neder-

landen over. Tegen de overwinningen der Hervorming stelde de Keizer altijd weder nieuwe edicten over, hoezeer men tot zijn eer bekennen moet, dat hij ook pogingen heeft aangewend om de geestelijkheid te hervormen. Plakkaten van 1543 en volgende jaren zoeken vooral de pers te treffen, met geen ander gevolg natuurlijk dan dat pamfletten en liedjes, tienmaal heviger dan de verboden boeken, het land overstroomen.

Van een vorst als Philips II, die verklaarde, dat hij geen Heer van ketters wilde zijn, kon wel niet anders verwacht worden, dan dat hij de bestaande edicten ten uitvoer zou leggen en er nog nieuwe zou bijvoegen. Onder hem begon zich echter reeds spoedig een sterke tegenstand te openbaren. Antwerpen gaf daartoe het sein, en de strijd waarin Philips met Hendrik II van Frankrijk gewikkeld was, belette hem dien tegenstand te fnuiken. Toen de oorlog geeindigd was werd echter op nieuw met nog grooter gestrengheid de strijd der plakkaten tegen de Hervorming voortgezet. Aan pogingen tot bevrediging en verzoening ontbrak het intusschen niet. Op aansporing van Willem van Oranje werd in 1565 door Margaretha van Parma een vergadering van bisschoppen, theologen en staatsraden belegd, welke adviseerde vóór de schorsing der edicten, op grond, dat de strengheid der vervolging toch geen andere uitwerking had gehad, dan dat de ketters nog meer versterkt waren geworden. Het antwoord van Philips bestond in het plakkaat van den 18en December 1565, waarbij met den dood bedreigd werden allen, die een preek bijwoonden, en een premie van 100 livres werd uitgeloofd aan hem, die een prediker zou uitleveren.

Zulke voorschriften bleven geen doode letter, en allerwege rookten de brandstapels. Maar nu begon ook het verzet krachtiger te worden, allereerst bij den Prins van Oranje. In een brief aan de Regentes wijst hij er in de krachtigste bewoordingen op, dat de vervolging der ketters eindelijk moet uitloopen op de verwoesting des lands.

Aan de andere zijde evenwel gebruikt hij zijn invloed om de volksbeweging tot bedaren te brengen, in de hoop dat langs dien weg een vermindering van strengheid van den Koning verkregen zou kunnen worden. Die hoop werd door den Beeldenstorm verijdeld. Alva kwam in het land en wat onder zijn juk van de Nederlanden werd is bekend. De zwaarte der verdrukking, waaronder zoowel roomschen als onroomschen gebogen gingen, maakte de Pacificatie van Gent mogelijk, waarbij voor een oogenblik de politieke eenheid boven de eenheid van godsdiensf gesteld werd. Even natuurlijk echter als het was, dat de Pacificatie van Gent werd tot stand gebracht, zoo natuurlijk was het ook, dat haar bepalingen niet werden nagekomen. In de Waalsche provinciën werden de protestanten door de katholieken, in Vlaanderen en Brabant de katholieken door de protestanten vervolgd. Tusschen beide partijen stond de prins van Oranje. Onder zijn invloed werd den 12den Juni 1578 de Antwerpsche Godsdienstvrede gesloten, waarbij onder zekere bepalingen de vrijheid van godsdienst overal werd geproclameerd. Dat echter deze Godsdienstvrede aan beide partijen mishaagde, kan ons niet verwonderen, wanneer wij vernemen, dat men daarbij, uit zucht tot verzoening, aan de protestanten zelfs het houden van eenige roomsche feestdagen oplegde. Het moest tot een scheiding komen, en deze kwam tot stand toen de Noordelijke gewesten zich bij de Unie van Utrecht met elkander verbonden en aan de andere zijde weinige maanden later het verdrag van Atrecht werd gesloten. En toen in 1585 Alexander Farnese zijn overwinningen met de inneming van Antwerpen bekroonde, scheen het voorshands met het Protestantisme in België gedaan te zijn. Het Roomsch-Katholicisme werd in zijn alleenheerschappij hersteld, en de zuidelijke provinciën zouden langer dan een eeuw den naam van Spaansche Nederlanden dragen.

Toch waren niet alle sporen der Hervorming in België uitgewischt: de plakkaten der Aartshertogen Albert en

Isabella bewijzen het. Op verschillende plaatsen bestonden geheime, dikwijls talrijke, gemeenten. Vooral baarden de anabaptisten in Staatsch-Vlaanderen aan het Spaansche gouvernement groote zorg, want men kon onmogelijk verhinderen, dat bewoners van de Zuidelijke Nederlanden onder voorwendsel van hun handelsbelangen te behartigen in de omstreken van Aardenburg anabaptistische predikers gingen hooren. Ook te Gent schijnen in die dagen veel aanhangers der Hervorming geweest te zijn: volgens de verklaring van haar eigen geestelijken leidsman bestond de parochie van St. Martin d'Akkergem te Gent voor twee derden uit geheime hervormingsgezinden. Bestrijding der Hervorming in geschriften scheen niet overbodig te zijn; daarvan getuigen boeken als: „Over het H. Sakrament des Altaars gericht tegen de begrippen der hervormden." Te Brussel werden geheime conventikelen gehouden, en vooral Antwerpen was het vereenigingspunt der protestanten. Toen in 1622 het Hollandsche leger Antwerpen naderde, ontnam men den burgers de zorg voor de bewaking van de poorten der stad om haar aan monniken toetevertrouwen. Drie jaren later werden tachtig burgers van Antwerpen wegens ketterij verbannen, en te Brussel werd Anna ten Hove, krachtens een vonnis van den Raad van Brabant, levend begraven. Ondanks de vervolgingen bleven echter de protestantsche gemeenten van Maria-Hoorebeeke, Maeter en Etichove bestaan, en het was alleen door de vrees voor represailles tegen de katholieken in Staatsch-Vlaanderen, dat het gouvernement zich weerhouden liet om die gemeenten niet geheel uit te roeien.

De Westfaalsche vrede bracht een groote verandering teweeg. Spanje, dat nu ophield met het bestrijden der Rêpubliek, zocht van nu af haar vriendschap, en dit kon niet anders dan den protestanten in België ten goede komen. Art. 19 van het vredesverdrag bepaalde, dat de onderdanen der beide contracteerende machten, welke ook hun godsdienst ware, vrijelijk van het eene land naar

het andere konden gaan, mits zij geen ergernis gaven. Karel II ontwaarde weldra, dat tengevolge van die bepaling de ketters in zijn Nederlandsche gewesten toenamen. Hollandsche predikanten van Sas van Gent kwamen op Belgisch grondgebied huwelijken inzegenen. Belgische protestanten zochten zich het burgerrecht van Hollandsche steden te verwerven en toonden het brevet daarvan, dat hun tot vrijgeleide strekte, en ook als zoodanig geëerbiedigd werd, daar de Spaansche Nederlanden, door Frankrijk bedreigd, meer dan ooit aan Holland's vriendschap behoefte hadden. Ook gaven de negenjarige oorlog van Lodewijk XIV tegen het Weener-Verbond en de Spaansche Successieoorlog, waarin België meer dan ooit het slagveld van Europa was, aanleiding, dat het land door protestantsche legers overstroomd werd. Tegenover al deze voor het Protestantisme gunstige invloeden waren de nieuwe plakkaten machteloos. En toen eindelijk met den vrede van Rastadt de Zuidelijke Nederlanden een bezitting van het Oostenrijksche Vorstenhuis werden, was het tijdvak der vervolging voorbij, en brak dat der oogluikende toelating aan.

De vorsten uit het Oostenrijksche huis waren in geenen deele gunstiger voor de Hervorming gestemd, dan de Spaansche koningen, maar zij handelden tegenover de protestanten anders. Onder hun bestuur werden wel de bestaande edicten niet opgeheven, maar werd toch over het algemeen naar dezen regel gehandeld: men moet het oog sluiten voor het geloof der hervormden zoolang deze zich outhouden van het geven van ergernis. Deze toegevendheid hadden de Belgische protestanten te danken aan de Staten-Generaal, op wier vriendschap de vorsten, die de Zuidelijke Nederlanden beheerschten, prijs stelden. Karel VI en vooral de Gouvernante, Maria-Elisabeth van Hongarije zouden de ketters gaarne uitgeroeid hebben, en toch kwam het ook onder hun bestuur niet tot een vervolging, zoolang de protestanten zich binnen de perken

der bescheidenheid hielden. Toen in 1731 de familie Benants te Donlieu gevaar voor vervolging liep, kwam de Hollandsche gezant te Brussel daartegen op even krachtige als waardige wijze op.

Eén oogenblik was er, waarop het gouvernement tot een krachtdadige vervolging scheen te willen overgaan. De Gouvernante liet door den bisschop van Doornik en den groot-baljuw van Henegouwen een ontwerp-edict opstellen, dat door zijn strenge bepalingen nog eenigszins herinnert aan de dagen van Philips II. In den begeleidenden brief, waarmede zij dit ontwerp aan de staten van Henegouwen toezond, om hun gevoelen daarover te vragen, drukt zij echter zelf de vrees uit, dat de uitvoering daarvan het misnoegen der Staten-Generaal zou opwekken. De raad van Henegouwen deelde die vrees en achtte de openbaarmaking van het edict ontijdig. Daarmede werd het stuk in de archieven van den geheimen raad begraven. Toen in 1708 de Hollandsche troepen Antwerpen waren binnengetrokken, had zich de protestantsche gemeente aldaar, bekend onder den naam van „de Protestantsche Olijfberg", onder hun bescherming gesteld en van dat oogenblik af zelfs openlijk haar eeredienst uitgeoefend, maar toen nu het garnizoen tengevolge van het Barrière-tractaat de stad verliet, keerde zich de volkswoede tegen de gemeente, en wederom kwamen de Hollandsche overheidspersonen met gunstigen uitslag tusschenbeide. Dat voorts het verblijf der Hollandsche garnizoenen in de steden van het Barrière-tractaat een gunstigen invloed op de vorderingen van het Protestantisme in België moesten uitoefenen is duidelijk.

Maria Theresia toonde althans in den aanvang harer regeering sterke neiging om tegen de protestanten in haar Nederlandsche gewesten krachtiger optetreden. Strenge maatregelen werden genomen om de uitoefening van den hervormden godsdienst te beletten, terwijl men door allerlei middelen de protestanten zocht te bewegen om òf tot de roomsche Kerk terugtekeeren òf het land te ver-

laten. De Keizerin spoorde zelf den bisschop van Doornik aan om mede te werken tot de vervolging der protestanten in zijne diocese. Een arme landbouwer, Gilles Laurent, werd wegens afval van den roomschen godsdienst tot altoosdurende verbanning veroordeeld. Nauwelijks echter was men met zulke strenge maatregelen begonnen of terstond werd weder water in den wijn gedaan. De Keizerin beval, dat men deze vervolging niet ruchtbaar zou maken, om de nadeelige gevolgen te vermijden, welke daaruit voor de roomschen, die in de naburige gewesten woonden, konden voortvloeien. Gelukkig was Karel van Lotharingen, die Maria Theresia langer dan 25 jaren in België vertegenwoordigde, een gematigd man, die haar bevelen met groote zachtheid opvolgde. Aan den magistraat van Antwerpen vroeg hij inlichtingen omtrent de houding, die men daar tegen de protestanten aannam, waarschijnlijk met het doel om ingevolge de bevelen der Keizerin hun vervolging voor te bereiden. De raad antwoordde, dat van het begin der Hervorming af te Antwerpen predikanten geweest waren; dat zij altijd geduld waren geworden, zonder twijfel om den Hollandschen roomsch-katholieken onaangenaamheden te besparen, en dat, daar deze altijd waren vrijgelaten in de uitoefening van hun godsdienst, zeker de beste gedragslijn was, de oogen te sluiten voor hetgeen te Antwerpen geschiedde. De Gouverneur-Generaal keurde deze zienswijs volkomen goed, en zoo week ook hier weder het gevaar, uit vrees voor de naburige Républiek. Oogluikend liet men nu zelfs toe, dat Belgische roomsch-katholieken hun huwelijk lieten inzegenen door protestantsche aalmoezeniers uit de steden van het Barrière-tractaat. Maria Theresia zelf werd toegevender. In 1766 stond zij toe, dat de predikant van Sas van Gent zijn geloofsgenooten te Gent bezocht. Tegen den wil der staten van Luxemburg dreef de regeering zelfs door, dat een Duitsch protestant zich in de hoofdstad van dat gewest kwam vestigen. Evenzoo beschermde zij de protestanten te Rongy tegen de pla-

gerijen van vervolgzieke plaatselijke overheden, gelijk te Eupen in Limburg tegen die der geestelijkheid.

Zoodanig was dus de toestand der Belgische protestanten onder het bestuur der Oostenrijksche souvereinen. Zij werden geduld, maar mochten zich in het openbaar niet laten gelden; tot eenig staatsambt werden zij niet toegelaten, want hiertoe werd een eed gevorderd, dat men der roomsche Kerk getrouw was, en de grondslag van het staatsgebouw is nog altijd: „de katholieke, apostolische en roomsche godsdienst is de eenige godsdienst van den Staat."

Wat Maria Theresia tot zulke zachter gevoelens bewoog was niet alleen de zucht om de Staten-Generaal te ontzien, maar ook de invloed door haar zoon Jozef op haar uitgeoefend, sints hij haar mederegent was. Wel werd hem met dezen titel geen werkelijke macht gegeven, maar hij maakte toch van zijn positie zooveel mogelijk gebruik om zijne moeder tot toegevendheid jegens de protestanten te bewegen. Belangrijk zijn de mededeelingen door Dr. Hubert gedaan uit de briefwisseling tusschen de Keizerin en haar zoon, waartoe de arbeid van den ridder von Arneth, die deze correspondentie in het licht heeft gegeven, hem in staat stelde. Wel was Jozef niet in staat om zijne moeder tot zijne denkbeelden overtehalen, maar toch oefende hij door zijn bedreiging, dat hij zijn ontslag zou nemen, op haar handelingen een voor de protestanten gunstigen invloed uit. De karakterteekening door Dr. Hubert van Jozef gegeven is, dunkt ons, onpartijdig en juist. Zij wordt het best in deze aanhaling teruggegeven: „Joseph fut méconnu de ses contemporains, et il devait l'être, car il eut le tort d'arriver avant l'heure où s'acclomplirent d'elles-mêmes les grandes transformations politiques et le tort plus grand encore de ne pas réussir dans ses tentatives." Onze sympathie voor deze min of meer zonderlinge historische figuur kan niet groot zijn, maar wij kunnen toch ook niet vergeten, dat hij het wel met de protestanten meende, en dat hij getracht heeft hen op te

heffen uit den toestand van rechtloosheid, waarin zij onder zijn voorgangers verkeerden, en waarbij zij geduld werden en oogluikend toegelaten zonder meer.

Met de troonsbestijging van Jozef II vangt voor het Protestantisme in België een nieuw tijdperk aan, dat namelijk, waarin het tot op zekere hoogte voor de wet met den roomschen godsdienst gelijkgesteld wordt. Spoedig nadat hij de regeering aanvaard had, maakte de Keizer zijn befaamde reis door de Nederlanden, het hoofd vol van verstrekkende hervormingsplannen niet alleen op het stuk der godsdienstvrijheid, maar ten aanzien van alle takken van het staatsbestuur. Weinig was hij gezind om te luisteren naar den wijzen raad hem door een Belgisch staatsman gegeven, dat men tot Zaterdag moet weten uit te stellen wat men niet zeker is des Maandags te doen. De adviezen, die hem op zijn reis gegeven werden, tegen de emancipatie der protestanten zoowel van de zijde der hooge geestelijkheid als van de hooge staatscollegiën, bleven op hem zonder uitwerking. Reeds op den 12en November 1781 werd het tolerantie-edict aan de verschillende collegiën van staat, aan de overheid der voornaamste steden en aan de Universiteit van Leuven toegezonden.

De voornaamste bepalingen van het edict zijn de volgende. De katholieke godsdienst blijft de heerschende en de eenige, welke in het openbaar uitgeoefend mag worden. De geheime uitoefening van hun godsdienst zal echter aan de protestanten toegestaan worden. Zij zullen hun kerken mogen bouwen op de plaatsen, welke door de overheid zijn goedgekeurd, mits zij uitwendig niets hebben, dat daaraan het voorkomen van kerken geeft; torens, klokken enz. zullen dus daaraan niet mogen worden aangebracht. De predikanten zullen vrijelijk de kranken hunner gemeente mogen bezoeken. De protestanten zullen worden toegelaten tot het burgerschap van alle steden, tot de gilden, tot de academische graden in de kunsten, het recht en de medicijnen aan de Uni-

versiteit van Leuven. In al deze gevallen zullen zij aan geen andere eedsformule gebonden worden, dan aan eene welke in overeenstemming is met hun godsdienstige beginselen. Zij zullen niet genoodzaakt worden tot het bijwonen van processiën of andere kerkelijke plechtigheden, Ook behoudt de Keizer zich het recht voor om bij dispensatie de protestanten tot burgerlijke ambten toetelaten.

Weldra volgde eene circulaire van de Opperlandvoogden Albert en Maria, welke nadere inlichtingen gaf op het tolerantie-edict. Om de vruchten der tolerantie te genieten moet een protestantsche gemeente uit minstens honderd gezinnen bestaan. De begrafenissen van protestanten mogen in het openbaar plaats hebben met medewerking der predikanten. Ook worden vaste bepalingen gemaakt met het oog op gemengde huwelijken. Kinderen van een katholieken vader en eene protestantsche moeder moeten katholiek worden. Is de vader protestant en de moeder katholiek, dan behooren de jongens tot den godsdienst des vaders en de meisjes tot die der moeder.

Al deze bepalingen komen juist niet overeen met wat wij heden ten dage onder volkomen vrijheid van godsdienst verstaan. Toch gaven zij aan de Belgische protestanten van het voorlaatste decennium der 18e eeuw reeds veel; immers hielden deze nu op staatsmisdadigers te zijn, en hoezeer ook onder zekere bezwarende bepalingen mochten zij toch voortaan onder de bescherming der wet God dienen naar den eisch hunner conscientie. Zelfs werd hun de weg opengesteld tot het bekleeden van openbare betrekkingen. Tot op zekere hoogte kan hier dus van gelijkstelling met de roomschen sprake zijn. Geen wonder dan ook, dat zulk eene verandering in den bestaanden toestand in een land als België niet met algemeene goedkeuring plaats vond. Het Katholicisme was daar ten allen tijde zeer sterk geweest. Het openbaar onderwijs stond onder het bestuur van het episcopaat. De Universiteit van Leuven was een brandpunt van katholieke wetenschap. Het was dus natuurlijk dat nu het

Katholicisme van zijn bevoorrechte positie in menig opzicht afstand moest doen, vele afkeurende stemmen zich deden hooren. Ook schijnt in het laatst der vorige eeuw die soort van verdraagzaamheid, welke uit onverschilligheid omtrent allen godsdienst geboren wordt in België nog weinig inheemsch te zijn geweest. Van den invloed der Fransche encyclopedisten was destijds daar te lande althans weinig te bespeuren.

De tegenstand liet zich dan ook niet lang wachten. De raad van Doornik geeft een kort, maar gunstig antwoord en belooft den Keizer zijn medewerking; die van Brabant echter ziet in het tolerantie-edict den doodsteek voor de roomsche Kerk. De staten van Luxemburg vreezen dat het edict het gezag van den troon ondermijnen zal; die van Namen, dat het den weg baant tot de onderdrukking der katholieken. De staten van Henegouwen beklagen zich over schending van het verdrag van Atrecht, waardoor de uitsluitende handhaving van den roomschen godsdienst verzekerd werd. Zij hebben vooral bezwaar tegen het bekleeden van ambten door protestanten: een christen, zeggen zij, kan te Konstantinopel geen kadi worden en een muselman in China geen mandarijn; zoo moet ook een protestant geen ambt kunnen bekleeden in een katholiek land. Ook de magistraat van Antwerpen verklaarde zich tegen het edict, terwijl de geestelijkheid zich in gelijken zin deed hooren. De aartsbisschop van Mechelen bezweert den Keizer op zijn besluit terug te komen en wijst hem op de onverdraagzaamheid der ketterij, die zich, naar hij beweert, overal door het zwaard en door bloed heeft uitgebreid. Desgelijks de bisschoppen van Namen, Ruremonde en Antwerpen. De Universiteit van Leuven brengt in herinnering, dat zij gesticht is om tot een schutsmuur te strekken voor het katholiek geloof (en dat niettegenstaande eerst 25 jaren na de stichting der hoogeschool haar theologische faculteit werd opgericht), terwijl zij op dien grond een lang pleidooi houdt tegen het edict. De bisschop van Doornik schijnt er zich gunstiger over-

te hebben uitgelaten. Paus Pius VI vereenigde zijne pogingen met die der Belgische geestelijkheid om den Keizer tot andere gedachten te brengen; in den aanvang van het jaar 1782 maakte hij met dat doel zelfs een reis naar Weenen. Jozef echter bleef onverzettelijk, en het edict werd ten uitvoer gelegd, onder minder feitelijken tegenstand dan men zou verwacht hebben. Evenals de aartsbisschop van Mechelen kort te voren was voorgegaan in het verzet, zoo gaf hij nu het voorbeeld van onderwerping, dat spoedig door geheel de geestelijkheid werd nagevolgd.

Een sterke reactie nam evenwel de overhand toen de Keizer verder ging met zijn hervormingsplannen en al de privelegiën, ook die der hoogeschool te Leuven, afschafte. Toen brak eindelijk in 1788 de Brabantsche Revolutie uit, waarbij de Zuidelijke Nederlanden op het punt stonden om zich van Oostenrijk los te scheuren. Deze onlusten duurden nog voort na Jozef's dood en het gelukte zijn broeder Leopold niet dan met veel moeite om de rust te herstellen, een uitkomst welke niet verkregen kon worden, zonder herroeping van het tolerantie-edict. Toen werden de zaken van den godsdienst weder teruggebracht op den voet, waarop zij onder Maria Theresia gestaan hadden. Dit kon evenwel slechts voor korten tijd geschieden. De dagen waren nabij, waarin de Fransche Nationale Vergadering in art. 8 van de „Verklaring der rechten van den mensch" de vrije uitoefening van den godsdienst proclameeren zou, hoezeer ook door de vervolging der roomsche Kerk in België van deze bepaling een doode letter gemaakt werd. In de grondwet van het nieuwe Koninkrijk der Nederlanden van het jaar 1815 werd de vrijheid van het godsdienstig geloof aan allen gewaarbogd en gelijke bescherming aan alle godsdienstige genootschappen toegezegd. Gelijke bepalingen werden in de Constitutie van 1831 opgenomen, en daarmede werd aan het Protestantisme in België die vrijheid gewaarborgd, welke het heden ten dage geniet, en wij mogen

er bijvoegen: welke het thans kloeker dan ooit gebruikt om het licht des evangelies te doen schijnen tegenover het bijgeloof van hen die in België aan Rome's kerk trouw bleven en tegenover het ongeloof van die velen onder haar kinderen, die, nergens meer dan daar, in haar bitterste vijanden verkeerd zijn.

Renswoude,
Dec. 1882. Dr. F. H. J. GRUNDLEHNER.

Boekaankondiging.

„*Zie het Lam Gods*", Twaalf Lijdenspreeken van J. J. VAN OOSTERZEE, in leven hoogleeraar te Utrecht; Utrecht, Kemink & Zoon. 1883.

Uit den aard der zaak kunnen wij niet anders dan dezen bundel nagelaten leerredenen *aankondigen* van den geliefden ontslapen prediker, die als „passiepreeker" vooral, dikwijls zoovelen heeft gesticht. Het is ons voornemen weldra in dit tijdschrift eene studie te plaatsen over de beteekenis van VAN OOSTERZEE voor den Nederlandschen kansel, en dan zal ook van dezen bundel dankbaar gebruik gemaakt worden. De vele vrienden van den overledene vinden hier uit eene rijke nalatenschap veel treffelijks aangeboden; een twaalftal leerredenen, meest in de jaren '72—'80 gehouden. Jammer voor dezen bundel is dat de leerredenen over Gethsemané, Gabbatha en Golgotha in „Genade en Waarheid" afgedrukt waren, zij hadden anders hier hare eigenaardige plaats. Wanneer wij ééne opmerking mochten maken, dan zou het deze zijn dat deze bundel „lijdenspreeken" wel wat laat in den lijdenstijd verschijnt; althans voor dit jaar. Maar de heer C. M. van Oosterzee, pred. te Heukelum, die ons door de bezorging dezer uitgave tot dankbaarheid stemde, zal gevoegelijk kunnen antwoorden: „hij zal waarschijnlijk langer dan éénen passietijd in de gemeente ter hand genomen worden." Dat gelooven wij ook. En wie ze aandachtig leest zal niet ongezegend blijven.

BERICHT.

Nog werden ons ter kennismaking toegezonden twee Catechisatieboekjes. Het eene van Dr. A. J. TH. JONKER: *Handleiding bij het onderwijs in de Geschiedenis der Christelijke Kerk*, (Utrecht, Kemink & Zoon); het andere van den heer L. J. VAN RHIJN, rustend predikant: *onze Heidelbergsche Catechismus*, deels saamgetrokken, deels aangevuld, voor meer ontwikkelde leerlingen, die belijdenis wenschen te doen in de Nederlandsche Hervormde Kerk, (Doetinchem bij H. Bokma). Wij zullen misschien weldra gelegenheid vinden om op deze werkjes nader terug te komen.

Dalfsen, Maart '83. F. v. G. G.

Inhoud van Tijdschriften.

G. J. Brutel de la Rivière, Open Brief aan Prof. Dr. J. J. P. Valeton Jr., naar aanleiding van zijn geschrift: „Geloof en Theologie." (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Maart).

J. I. Doedes, Ons Christelijk geloof en de resultaten der historische kritiek. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Februari).

— De resultaten der historische kritiek en ons Christelijk geloof. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Maart).

H. Ernst Jr., De Christelijke Doop in verband met onze Doopsformulieren. (Geloof en Vrijheid. I).

F. van Gheel Gildemeester, Frederik Leopold, Graaf Stolberg en zijn overgang tot de Roomsche kerk. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Februari en Maart).

F. H. J. Grundlehner, De Evangeliedienaar en de politiek. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Maart).

J. J. P. Valeton Jr., Antwoord aan Dr. G. J. Brutel de la Rivière, Predikant te Krabbendijke. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Maart).

M. A. G. Vorstman, Voorheen en thans, vooral naar Rom. III : 21—26. (Geloof en Vrijheid. I).

Buitenlandsche Tijdschriften.

T. Achelis, Die Ethik der Gegenwart in ihrer Beziehung zur Naturwissenschaft (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. VII, 1 1883, S. 53—105).

A. V. G. Allen, The theological renaissance of the nineteenth century. II (Princeton Review 1883, Jan., p. 67—90).

T. Aufrecht, Beiträge zur Kenntniss indischer Dichter (Ztschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. III u. IV 1883, S. 509—559).

C. Bartholomae, Beiträge zur Kenntniss des Avesta. II. (Ztschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. III u. IV 1883, S. 560—585).

R. Bendixen, Die Johanneische Darstellung des Auferstandenen (Beweis des Glaubens 1883, Jan., S. 12—26).

W. Beyschlag, Der Altkatholicismus. II (Deutsch-ev. Blätt. VII, 2 1882, S. 803—839).

A. Bierbower, St. Thomas Aquinas: or scholastic philosophy in modern Theology (New Englander 1883. Jan., p. 86—102).

R. Böttcher, Das Reich Gottes (Ev. Kirch.-Ztg. 1882, 51, Sp. 1085—1096; 52, Sp. 1109—1114).

C. J. Bredenkamp, Zu Gen. 20, 17, 18 (Ztschr. f. Kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 12, S. 671, 672).

T. Brieger, Aus italienischen Archiven und Bibliotheken. [Beiträge zur Reformationsgeschichte (Ztschr. f. Kirchengesch. V, 4 1882, S. 574—622).

C. A, Briggs, The literary study of the Bible (Hebrew Student 1882, Nov., p. 65—77).

— A Critical study of the history of the higher criticism, with special reference to the Pentateuch (Presbyterian Review 1883, Jan.. p. 69—130).

V. d. Brüggen, Die evangelisch-religiöse Bewegung in Russland, (Deutsche Rundschau 1883, Jan., S. 115—128).

P. Chapuis, De l'autorité de l'Écriture (Revue de théol. et de philos. 1882, nov., p. 525—542).

E. Egli, Lucian und Polykarp. (Ztschr. f. wiss. Theol. XXVI, 2 1883, S. 166—180).

G. Fritschel, Die Lehre der Missouri-Synode von der Prädestination. III (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. n. kirchl. Leben 1882, 12, S. 636—651).

O. Funcke, In Spurgeons Tabernakel (Beweis d. Glaubens 1883, Jan. S. 3—12).

H. Guthe, Ausgrabungen bei Jerusalem [Forts.] (Ztschr. d. Deutschen Palaestina-Vereins, V, 2 1882, S. 65—160).

G. Hagemann, Der Spiritismus und seine Literatur (Lit. Handweiser 1883, 1, Sp. 1—6).

J. Hamberger, Der Sternenhimmel u. die Bibel (Beweis des Glaubens 1882, Dez., S. 742—746).

C. de Harlez, Études avestiques (Ztschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. III u. IV 1883, S. 627—646).

W. J. Harsha, Darwinism and the Dakota group (Presbyterian Review 1883, Jan., p. 131—138).

W. Hertz, Die rätsel der königin von Saba Ztschr. f. deutsches Alterth. u. deutsche Litt. N. F. XV, 1 1883, S. 1—33).

Aus J. C. K. v. Hoffmann's Vorlesungen über das Markusevangelium. VI (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 12, S. 617—627).

H. J. Holtzmann, Der Apostelconvent [Schluss] (Ztschr. f. wiss. Theol. XXVI, 2 1883, S. 129—165).

W. Hönig, Beiträge zur Aufklärung über das vierte Evangelium (Ztschr. f. wiss. Theol. XXVI, 2 1883, S. 216—234).

F. Kayser, Ueber die theologische Lehre der alten Aegypter Der Katholik 1882, Dez., S. 616—627).

Kessler, Prophetenthum und Königthum im Alten Testament. Vortrag (Ev. Kirch.-Ztg. 1883, 2, Sp. 25—32).

Langheinrich, Von der Fürbitte [Schluss] (Beweis d. Glaubens 1882, Dez., S. 738—742).

Linsenmann, Schriftstellerthum u. literarische Kritik im Lichte der sittlichen Verantwortlichkeit. Ein vergessenes Kapitel aus der Ethik (Theol. Quartalschr. 65, 1 1882, S. 3—40).

G. Patterson, The teachings of our Lord regarding the Sabbath, and its bearing on Christian work (Presbyterian Review 1883, Jan., p. 1—19).

Rothschild, Ueber das biblische Zinsverbot (Israel. Wochenschr. 1883, 17 Jan., Sp. 28[b]—29[b]).

Schanz, Die französische Theologie der Gegenwart (Theol Quartalschr. 65, 1 1882, S. 78—121).

F. Schnedermann, Zum Begriffe der Natur bei den Neueren Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, 12, S. 663—670).

A. Schönbach, Bemerkungen zur Kindheit Jesu (Ztschr. f. deutsches Alterth. u. Deutsche Litt. N. F. XV, 1 1883, S. 65—70).

J. Thikötter, Darstellung und Beurtheilung der Theologie A. Ritschl's. I (Deutsch-ev. Blätt. VIII, 1 1883, S. 19—38).

A. Thoma, Die homiletische und katechetische Verwendung des Johannes-Evangeliums (Ztschr. f. prakt. Theol. V, 1 1883, S. 19—36).

J. B. Thrall, Swedenborg as a theologian and a seer (New Englander. Jan., p. 33—50).

T. Tyler, The origin of the name „Jehovah" (Modern Review 1883, Jan., p. 177—179).

H. Vuilleumier, La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle (Revue de Théol. et de Philos. 1882, nov., p. 594—613).

P. Vilmar, Die Fürsorge der Kirche für die Heilighaltung der Ehe („Halte was du hast" 1883, Febr., S. 97—114).

D. Völter, Ueber Zeit und Verfasser der pseudojustinischen *Cohortatio ad Graecos* (Ztschr. f. wiss. Theol. XXVI, 2 1883, S. 180—215).

G. Warneck, Die Heidenmission eine Grossmacht in Knechtsgestalt (Allg. Miss.-Ztschr. 1883, Jan., S. 3—33).

C. Wessely, Eine Pergamentrolle des VI. Jahrhunderts [Psalm 26 griechisch] (Wiener Studien 1882, 2, p. 214—223).

K — Evangelien-Fragmente auf Papyrus (Wiener Studien 1882, 2, S. 198—214).

F. J. Winter, Zur Lehre von der H. Schrift (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 1, S. 49—53).

J. M. Whiton, Darwin and Darwinism (New Englander 1883, Jan., p. 51—64 .

F. M. Zahn, Eine staatssocialistische Mission deutscher Zunge (Allg. Miss.-Ztschr. 1883, Jan., S. 34—44).

O. Zöckler, Die biblische Literatur des vergangenen Jahres. A. Altes Testament (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 1, S. 1—8).

De leer der conditioneele onsterfelijkheid.

II.

Overeenkomstig het voornemen, in ons vorig artikel uitgesproken, volgt hier thans een historisch overzicht, waaruit blijkt dat de hoofdgedachte, door de voorstanders van de leer der conditioneele onsterfelijkheid tegenwoordig met zooveel ingenomenheid ontwikkeld en verdedigd, geenszins nieuw is, en dat zij, ook al gelukte het niet haar ooit in den kring van kerkelijk-rechtzinnige denkbeelden een vaste plaats te verzekeren, in vroeger en later tijd te veel bijval gevonden heeft om met een minachtend schouderophalen te worden voorbij gegaan. Het spreekt van zelf dat wij ons hier bepalen tot de meeningen van hen, die op den bodem van het historisch Christendom gestaan hebben. Zoowel de mythologische voorstellingen, als de bespiegelingen der heidensche philosophie aangaande dit probleem wenschen wij buiten rekening te laten, ofschoon het, naar 't ons voorkomt, zeer de moeite zou loonen ook op deze terreinen de „Anklänge" met de hier besproken meening na te speuren. Slechts ter loops zij herinnerd, dat het geloof aan de absolute onsterfelijkheid van den mensch aan de godsdienstige voorstellingen van de meeste oude volken niet onafscheidelijk is verbonden. Naar de opvatting der Grieken behoeven zelfs de goden Ambrosia om een

eeuwige jeugd te kunnen behouden, en deelen deze hun godenspijs aan hun bijzondere gunstelingen, gelijk b. v. bij Homerus aan Achilles, mede. Volgens de fabelleer der Mongolen is het bestaan van de geesten, die aan gene zijde van den berg Ola wonen, van het voortdurend gebruik van een geheimzinnigen levenswortel afhankelijk. Bij de Perzen is het één van de zeven Amschaspands, die den levensboom Hom heeft geplant en de „onsterfelijkheid gevende" wordt genoemd. In de provincie Lahore wordt een bron aangewezen waaruit, naar de meening der Indiërs, de Amrita, de drank der onsterfelijkheid, is gevloeid, welken de goden op den berg Meru drinken om hun leven te verlengen. Uit deze overleveringen, gemakkelijk met een aantal gelijksoortige te vermeerderen, laat zich afleiden dat zij, die zich dergelijke voorstellingen vormden, de onsterfelijkheid niet als een stellig attribuut van de godheid en dus nog minder van het wezen des menschen beschouwden.

Eigenaardig zijn ook op dit punt de denkbeelden der Stoïcijnen. Zij meenden dat het heelal niet in ééns maar in verschillende tijdperken door vuur zou verteerd worden en hieraan was de voorstelling verbonden, dat de vernietiging van de slechten (φαῦλοι) aan die van de deugdzamen (σπουδαῖοι) zou voorafgaan. Kleanthes leerde dat de zielen van alle menschen tot den wereldbrand zouden voortbestaan, maar Chrysippus beweerde dat dit enkel met die van de wijzen het geval zou zijn. Volgens Eusebius (Praep. Ev. Lib. XV, c. 20) deelt Arius Didymus mede, dat naar het gevoelen der Stoïcijnsche wijsgeeren de zielen wel sterfelijk waren, maar niet aanstonds bij den dood werden vernietigd: die van de deugdzamen zouden voortbestaan tot dat alle dingen door vuur werden opgelost, die van de boozen slechts gedurende eenigen tijd (πρὸς ποσούς τινας χρόνους).

De thans algemeen verspreide voorstellingen aangaande den toestand van den mensch na den dood worden tevens — men vergunne ons nog deze herinnering, vóór

dat wij aan belijders van het Evangelie het oor leenen — door de Rabbinistische Theologie van vroeger en later tijd telkens weêrsproken. Volgens Prof. Hudson, die een speciale studie van de meeningen der Joden op dit punt heeft gemaakt, en aan wiens werk „Debt and Grace as related to the Doctrine of a future Life" wij de meeste gegevens voor dit geschiedkundig résumé hebben ontleend, wordt in de Mischna evenmin van de onsterfelijkheid der zielen in 't algemeen als van eeuwige pijn melding gemaakt, ofschoon er telkens de uitsluiting van het eeuwige leven ter sprake komt. In de Gemara wordt het lot der boozen aldus beschreven: „Zij die zondigen en heftig rebelleeren in Israël, zullen, evenals de zondaren uit de heidenen, in de Gehenna dalen, en daar gedurende twaalf maanden worden geoordeeld; daarna zal het lichaam verteerd worden, de ziel verbrand, en de geest vertreden onder de voeten der rechtvaardigen, zooals dit gezegd is in Mal. 4:3. Maar de ketters, de verraders en de ongeloovigen, die de wet van God en de opstanding der dooden loochenen, en zij die anderen doen zondigen, gelijk Jerobeam, de zoon van Nebat, zullen afdalen in de Gehenna en daar van eeuw tot eeuw worden veroordeeld." Een eindeloos lijden wordt hier dus niet als het gewone oordeel over de goddeloozen, maar als een uitzondering op den regel beschouwd. De eeuwigheid der hel wordt uitdrukkelijk geloochend. Rabbi Simon ben Lakish heeft gezegd: „er zal in de toekomst geen Gehenna zijn, maar de heilige, gezegende God zal de zon uit zijne tent brengen, en zal daarmede het ongoddelijke straffen, maar het rechtvaardige heiligen" (Avoda Sara, 3. 2; 4. 1). Er komen in den Talmud twee of drie passages voor, die met de gewone voorstellingen overeenstemmen. „Uwe gerechtigheid is als de bergen des Heeren. Hoe worden deze bergen beschreven? Zij hebben geen einde; en zoo heeft de belooning van den rechtvaardige in den toekomenden tijd geen eind. Uwe oordeelen zijn een onmetelijke af-

grond. Hoe wordt die afgrond beschreven? Hij is ondoorgrondelijk; en zoo zijn de straffen van den booze in den toekomenden tijd ondoorgrondelijk." En Rabbi Jochanan verklaart: „Indien Hij vergramd op mij is, is zijn gramschap eeuwig; indien Hij mij bindt, zijn mijne banden eeuwig; indien Hij mij slaat is zijn slaan eeuwig; en ik kan Hem niet bevredigen met woorden, noch Hem met geschenken bedaren." Doch volgens Hudson staat tegenover deze uitspraken een groot aantal andere, waarin de hel als een geleidelijk maar ten slotte alles verterend vuur wordt gedacht. Het kan niet bewezen worden dat de eeuwigheid der hellestraffen ooit een vaststaand dogma bij de Joden is geweest, al hebben ook sommige Rabbijnen haar geleerd en in allerlei kleingeestige détails ontwikkeld [1]).

Maimonides, de adelaar der doctoren, leerde uitdrukkelijk de onsterfelijkheid alléén van de rechtvaardigen en de absolute vernietiging der boozen. „De straf, die den slechten mensch wacht, is dat hij geen deel zal hebben aan het eeuwige leven, maar dat hij zal sterven en geheel vernield worden. Hij zal niet altijd leven, maar afgesneden worden tengevolge van zijne zonden, en zal als een redeloos dier omkomen. Dit is een dood, waarvan men niet terugkeert. De belooning der rechtvaardigen zal hierin bestaan, dat zij in de vreugde zullen zijn en bestaan in eene eeuwige gelukzaligheid, terwijl het deel der goddeloozen zal wezen geheel beroofd te zijn van dit toekomende leven en afgesneden." (Hoc autem supplicium impios manet? quod istâ vitâ non potientur, sed morientur, et penitus despuentur. Quis istâ vitâ est indignus mortuus est, quoniam non in aeternum vivet, sed iniquitatum gratiâ exscindetur, et tamquam bestia peribit. Et haec est exscisio de quâ in lege scribitur: Exscindendo exscindetur anima illa.)

---

1) Op de sporen van de leer der conditioneele onsterfelijkheid, die in de Apocriefen des O. V. te vinden zijn, hopen wij nader te wijzen.

Van meer belang dan het tot hiertoe aangevoerde is intusschen de opmerking, dat de meeningen van de Apostolische Vaders omtrent dit punt geenszins overeenkomen met de voorstellingen, die thans door vele christenen als de één̈ig ware en de éénig christelijke worden beschouwd. Moge er op de waarde van de Theologie dezer Patres in 't algemeen heel wat zijn af te dingen, men dient toch niet uit het oog te verliezen dat zij geleefd en geschreven hebben in een tijd, die aanstonds op de apostolische periode volgde, en dus de mogelijkheid dat hunne dogmatische ontwikkeling zich nauw aan de prediking van Jezus en zijne Apostelen heeft aangesloten, niet a priori mag worden geloochend. Het ontstaan van hunne opvatting is moeielijk te verklaren, indien de leer van het eindeloos voortbestaan der goddeloozen aan de allereerste Evangelieverkondiging zoo nauw verbonden is geweest, als men zich dat tegenwoordig pleegt voor te stellen. Naar hunne meening was dit namelijk het heerlijkste van de door Christus aangebrachte verlossing, dat de mensch eerst door het geloof in Hem van den dood bevrijd werd en in zijne gemeenschap een nieuw onvergankelijk levensbeginsel ontving. Volgens de meesten hunner bezit de ziel des menschen slechts de vatbaarheid, den aanleg om eindeloos voort te leven, maar mag de onsterfelijkheid geenszins als een onvervreemdbaar attribuut van die ziel worden beschouwd.

Als Barnabas in zijn brief Cap. IX, Ps. 33:13 naar de Septuagint aanhaalt: *τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωήν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθάς*; wijzigt hij den zin aldus: *τίς ἐστι ὁ θέλων ζῆσαι εἰς τὸν αἰῶνα*; enz. Hoofdst. XX maakt hij onderscheid tusschen den eeuwigen dood en de straf, welke de verlorenen na dit aardsche leven wacht, terwijl naar de gewone opvatting „de eeuwige dood" hetzelfde beteekent als „de eeuwige rampzaligheid." „De weg der duisternis echter is krom en vol vloek; want het is een weg van den eeuwigen dood met straf (*ἔστι γὰρ ὁδὸς τοῦ θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας*)." „Wie dezen weg kiest,"

zoo schrijft hij vervolgens, „zal met zijne werken in 't verderf storten (μετὰ τῶν ἔργων αὐτοῦ συναπολεῖται)" (Cap. XXI). Niemand zal toch aan de werken der goddeloozen een eindeloos voortbestaan willen toekennen. In de allegorie, die hij van het land der belofte geeft, lezen wij aldus: „Het kind wordt eerst met honig, dan met melk gevoed; zóó zullen ook wij, door het geloof aan de belofte en door het woord levend gemaakt (ζωοποιούμενοι), leven in het bezit der aarde" (Cap. VI).

Minder duidelijk heeft zich op dit punt Clemens Romanus uitgesproken. Hudson citeert de vraag uit Cap. XXVIII van zijn brief aan de Korinthiers: „want waarheen kan één onzer vlieden voor Zijne machtige hand? Welke wereld zal iemand opnemen die van Hem afvalt en voor Hem vlucht? De Schrift zegt toch ergens: „Waarheen zou ik gaan, waar mij bergen voor uw aangezicht? Stijg ik ten hemel, zoo zijt Gij dáár. Vlied ik naar de einden der aarde, zoo is dáár Uwe rechterhand. Stort ik mij in den afgrond, ook dáár is Uw geest." Waarheen zal dus iemand vluchten of waar zal hij ontkomen, aan Hem die alles omvat?" Doch het komt ons gewaagd voor uit deze woorden te besluiten, dat Clemens hier aan de vernietiging der boozen heeft gedacht. Hij herinnert in genoemd Hoofdstuk dat God alles ziet en hoort en dit tot vreeze voor Hem en het nalaten van booze werken moet leiden. Hij wil enkel aantoonen dat het den mensch onmogelijk is aan het oordeel Gods te ontkomen, maar niet dat dit oordeel aan het bestaan van den mensch een einde maakt. Van meer gewicht is het op te merken dat hij in Hoofdst. XXXV van denzelfden brief het leven in onsterfelijkheid (ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ) noemt onder de zalige en wondervolle gaven Gods.

Ignatius schrijft: „Wees nuchter als een held Gods; de prijs is onverderfelijkheid en eeuwig leven (ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος), waarvan ook gij overtuigd zijt" (Epist. ad Polyc. II). „Één is Geneesmeester; die vleeschelijk is en geestelijk, geboren en niet geboren, God in 't vleesch

geworden, het ware leven in den dood" (ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ) (Ep. ad Ephes. VII). „Want Jezus Christus is ons onafscheidelijk leven" (τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν) (Ep. ad Ephes. III). „Daarom heeft de Heer zalf op zijn hoofd ontvangen, om de gemeente onverderfelijkheid toe te ademen" (ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν) (Ep. ad Ephes. XVII). „Één brood brekende, dat het middel is der onsterfelijkheid, de tegengift om niet te sterven" (ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν) (Ep. ad Ephes. XX). „En ik wil den drank Gods, zijn bloed, welke is onvergankelijke liefde en voortdurend leven" (ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος, καὶ ἀέννaος ζωή) (Ep. ad Rom. VII).

In den pastor van Hermas worden de volgende eschatologische beschouwingen aangetroffen: „Zij (de getrouwen en lijdzamen) zullen alle verkeerdheden overwinnen en blijven tot in het eeuwige leven. Zalig allen, die de gerechtigheid doen, zij zullen niet weggenomen (verteerd) worden tot in het eeuwige leven." (Hi, qui hujusmodi sunt, invalescent adversus omnes nequitias, et permanebunt in vitam aeternam. Felices omnes, qui operantur justitiam; non absumentur usque in vitam aeternam). (Lib. I, visio II, 3). „Het vuur- en bloedroode is, dat de tegenwoordige wereld door bloed en vuur moet te gronde gaan (deperire). Het witte deel is de toekomende wereld, waarin Gods uitverkorenen zullen wonen, want zij die van God tot een eeuwig leven zijn uitverkoren (electi Dei in vitam aeternam) zullen onbevlekt zijn en rein" (Lib. I, visio IV, 3). „Zij, die Hem vreezen en zijne geboden houden, hun leven is bij God; zij die deze niet bewaren, hebben geen leven in zich" (nec vita in illis est (Lib. II, mandat. VII). „De booze begeerte is wild en laat zich moeielijk temmen; want zij is vreeselijk en richt door hare wildheid de menschen te gronde" (consumit homines). „Zij verteert hen, die het kleed van de goede begeerte niet dragen, en wikkelt hen in allerlei zaken dezer eeuw en geeft hen aan den dood over" (Lib. II, mand. XII, 1). „Allen echter die zich door haar, de

booze begeerte namelijk, laten beheerschen zullen voortdurend sterven (in perpetuum morientur), want deze booze begeerte brengt den dood (mortifera est)" (Lib. II, mand. XII, 2). „Een andermaal toonde mij de engel weder vele boomen, waarvan sommige groene en andere verdorde bladeren hadden. En hij sprak tot mij: ziet gij deze boomen? Ik antwoordde: ik zie ze, Heer! sommige groen en andere dor. Deze groene boomen, zeide hij, zijn de rechtvaardigen die in de toekomende eeuw zullen wonen. Die toekomende eeuw toch is zomer voor de rechtvaardigen, maar winter voor de zondaren. Als derhalve de barmhartigheid des Heeren (de dag van zijne wederkomst) zal aanbreken, zal 't openbaar worden wie God dienen en 't zal allen duidelijk zijn. Want evenals in den zomer de vrucht van elken boom openbaar wordt, zoo zal ook het werk der rechtvaardigen openbaar worden, en allen zullen in die eeuw hersteld worden vrolijk en zich verheugende. Maar de overige volken, namelijk de zondaren, zullen evenals de boomen die gij dor gezien hebt, dor bevonden worden, en zonder vrucht in die eeuw en zij zullen als dor hout verbrand worden (et sicut arida ligna comburentur)" (Lib. III, sim. IV). „Want de afval heeft nog eenige hoop op herstel, doch de dood heeft eeuwig verderf (ὁ δὲ θάνατος ἀπώλειαν ἔχει αἰώνιον, mors vero perpetuo tenetur interitu)" (Lib. III, sim. VI, 2). „Derhalve zijn zij, die God niet gekend hebben en het kwade doen, aan den dood onderworpen; maar zij, die God gekend en zijne verwonderlijke werken gezien hebben, zullen, indien zij slecht leven, dubbel gestraft worden en in eeuwigheid sterven (ipsi morientur in aevum)" (Lib. III, sim. IX, 18).

De uitdrukking „onsterfelijke ziel" komt in de oudste christelijke literatuur 't eerst bij Diognetus voor. „Onsterfelijk woont de ziel in het sterfelijk lichaam (ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ.)" (Ep. ad. Diogn. VI). Is deze brief echter van Justinus Martyr afkomstig, gelijk in 't eenig overgebleven handschrift wordt verzekerd, zoo

kan de uitdrukking verklaard worden uit den invloed, dien de Platonische philosophie op den gedachtengang van den schrijver heeft uitgeoefend. Indien daarentegen de oorsprong van dit geschrift, naar velen meenen, in gnostische kringen is te zoeken, kan het bezigen van genoemde uitdrukking misschien als een gevolg van overeenstemming met de daar beleden denkbeelden beschouwd worden. In elk geval mag men niet voorbijzien dat de schrijver niet meer in de volle „Glaubensunmittelbarkeit" der Apostolische Vaders deelt [1]). In Hoofdst. IX lezen wij: „Hij gaf zijn eigen Zoon tot een losprijs voor ons, den Rechtvaardige voor de onrechtvaardigen, den Heilige voor de overtreders, den Zondelooze voor de zondaren, den Onverderfelijke voor de verderfelijken, den Onsterfelijke voor de sterfelijken (*τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπερ τῶν θνητῶν*)." Over het lot der boozen laat hij zich aldus uit: het vuur, waarheen zij zelf zullen gaan, noemen zij God" (Cap. VIII). En in Hoofdst. X klinkt het: „wanneer gij, de martelaren namelijk, wat hier als dood beschouwd wordt, veracht; wanneer gij den werkelijken dood (*τὸν ὄντως θάνατον*) vreest, die de tot het eeuwige vuur veroordeelden wacht, die de aan hem overgeleverden eindeloos straffen zal (*ὃ τοὺς παραδοθέντας αὐτῷ μέχρι τέλους κολάσει*)." „This cannot denote," teekent Hudson hierbij aan, „the common view of punishment without end; it may mean: will exterminate." Doch deze ontkenning is hier niet gerechtvaardigd. Dat de schrijver van den brief aan Diognetus hier zijn geloof aan eeuwige straffen heeft uitgesproken laat zich eerst betwijfelen nadat mocht gebleken zijn dat b. v. ook de uitdrukking: *εἰς κόλασιν αἰώνιον* in Matth. 25:46 anders dan in den gewonen zin behoort te worden opgevat. De voorstanders van de leer der conditioneele onsterfelijkheid dienen te begrijpen dat door het maken van dergelijke valsche of althans voorbarige gevolgtrekkingen, de positie van hun gevoelen

1) Vgl. Herzog. Real-Encycl. art. v. Semisch.

veeleer wordt verzwakt dan versterkt en dat zij daardoor bij anderen den ernst van hunne opvatting in verdenking brengen.

Uit hetgeen wij tot hiertoe mededeelden is intusschen duidelijk gebleken dat de gedachte aan algemeene onsterfelijkheid en den eeuwigen duur der hellestraffen in de patristische literatuur, indien zij al niet positief zij bestreden, toch geheel op den achtergrond blijft en geenszins gebezigd is als één van de grondslagen, waarop de ontwikkeling van de geloofsbegrippen der gemeente rust, een verschijnsel dat groote bevreemding wekt, indien deze gedachte, gelijk men doorgaans meent, heeft behoord tot de fundamenteele artikelen der Apostolische prediking, of althans tot de onloochenbare en door niemand geloochende praemissen, waarvan deze prediking is uitgegaan. In het midden van de tweede eeuw wordt het anders. De Grieksche philosophie oefent een nadeeligen invloed uit op het karakter van naïve oorspronkelijkheid, dat de heilswaarheden in den eersten tijd na Christus' verschijning bezaten. Men tracht den inhoud des geloofs wijsgeerig te ontwikkelen. Platonische en Christelijke denkbeelden komen met elkander in aanraking. En vandaar dat de dissensus duidelijk wordt geformuleerd, maar straks ook een toenadering en samensmelting van die verschillende denkbeelden valt waar te nemen.

Opmerkelijk is het hoe b. v. Justinus Martyr met zich zelf in conflict komt met betrekking tot zijne voorstellingen van het lot des menschen na den dood. „Als wij beweren," schrijft hij Apol. I, c. 20, „dat de zielen der boozen ook na den dood in een toestand van bewustheid gestraft worden (*κολάζεσθαι ἐν αἰσθήσει*), waar de zielen der rechtvaardigen, vrij van straf, gelukkig zullen zijn, zeggen wij immers hetzelfde als de dichters en wijsgeeren." . „Plato heeft eveneens geleerd dat Rhadamantus en Minos de boozen, die tot hen kwamen, zouden straffen; wij zeggen dat hetzelfde geschieden zal, maar door Christus, terwijl dezelfde lichamen met hunne zielen vereenigd

worden, en dat zij eeuwige straf zullen moeten lijden (αἰωνίων κόλασιν κολασθησομένων), niet slechts gedurende een tijd van duizend jaren, gelijk hij gezegd heeft" (Apol. I, c. 8). „Wij leeren dat ieder tot eeuwige straf of tot zaligheid, naar verdienste van zijne handelingen, overgaat" (Apol. I, c. 12). „Ziet op het einde van ieder uwer heerschers, die geweest zijn; zij stierven den dood, die allen gemeen is. Eindigde nu deze in een bewusteloozen toestand, zoo zou hij voor alle onrechtvaardigen gewin zijn. Doch daar voor alle gestorvenen bewustheid overblijft," enz. (Ap. I, c. 18.) „Van den duivel heeft Jezus gezegd dat hij met zijn heirleger en met de menschen, die hem volgen, in 't vuur zal geworpen worden en dat zij gedurende een eindelooze eeuwigheid zullen gestraft worden (κολασθησομένους τὸν ἀπέραντον αἰῶνα)" (Ap. I, c. 28). „De onrechtvaardigen zal Hij, in eeuwige bewustheid (ἐν αἰσθήσει αἰωνίᾳ) met de booze geesten in het eeuwige vuur werpen. Dan zullen zij van zin veranderen, als het hun niet meer helpen zal (καὶ τότε μετανοήσουσιν ὅτε οὐδὲν ὠφελήσουσι)" (Ap. I, c. 52.).

Tegenover deze uitspraken van Justinus staan echter andere, waarin meeningen worden ontwikkeld, meer overeenkomende met die, welke wij bij de apostolische Patres hebben aangetroffen. „God houdt," zoo lezen wij Apol. II, c. 7, „de verwoesting van den ondergang der wereld terug, waardoor de booze engelen en geesten en menschen niet meer zijn (μηκέτι ὦσι), om het zaad der Christenen." In den Dial. cum Tryphone Judaeo wordt een discussie gevoerd over het voortbestaan en de eeuwigheid der ziel. „Indien de wereld geschapen is, is het noodzakelijk aan te nemen dat ook de zielen geworden zijn en misschien eens niet meer zijn. Dit schijnt recht te wezen. Zij zijn dus niet onsterfelijk? Neen! overmits de wereld blijkt geworden te zijn. Toch zeg ik niet dat alle zielen zullen sterven, want dit zou waarlijk een goede zaak zijn voor de boozen. Wat dan? De vromen zullen in een betere plaats blijven, waar de onrechtvaar-

digen en boozen in een slechtere, waar zij wachten op den tijd des oordeels. Want zij die waardig zijn voor God te verschijnen, zullen niet meer sterven: maar deze zullen gestraft worden, zoolang God wil dat zij zullen zijn en zullen gestraft worden (αἱ δὲ κολάζονται ἔς' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλῃ). God alleen is ongeschapen en onverderfelijk en daarom is Hij God. Maar al 't overige is geworden en verderfelijk. Waarom ook de zielen zullen sterven en gestraft worden..... Dat de ziel leeft, zal niemand ontkennen; maar zij leeft niet omdat zij leven is, doch omdat zij leven ontvangt (οὐ ζωὴ οὖσα ζῇ, ἀλλὰ μεταλαμβάνουσα τῆς ζωῆς). Wat nu aan iets deel heeft, is onderscheiden van dat, waaraan het deel heeft. De ziel heeft deel aan het leven, omdat God wil dat zij leeft: derhalve zal zij er niet langer deel aan hebben, indien Hij niet wil dat zij leeft. Want zij kan niet door zich zelf leven, zooals God door zichzelven leeft. Doch, even als de mensch niet altijd bestaat, en het lichaam niet voortdurend met de ziel verbonden is, maar, als deze harmonie moet opgelost worden, de ziel het lichaam verlaat en de mensch niet meer is, zoo ook, wanneer het noodig is dat de ziel niet meer zij, verlaat haar de leven gevende geest (τὸ ζωτικὸν πνεῦμα, spiritus vitalis) en de ziel is niet meer, maar is daarheen teruggekeerd, van waar zij gekomen is." (c. 4—6).

Irenaeus, leerling van Polycarpus, heeft zijn gevoelen omtrent dit vraagstuk zeer beslist uitgesproken. De onsterfelijkheid is, volgens hem, een gave door Jezus Christus aan de vromen en rechtvaardigen geschonken (Adv. haer. I. c. 10). „Wij herinneren," zoo schrijft hij (Adv. haer. L. II, c. 34, 2), „dat God alleen, de Heer van alle dingen, zonder begin en zonder einde is, wezenlijk en altijd dezelfde, zonder eenige schaduw van verandering Maar al wat van Hem is, al wat is geworden en wordt, heeft wel een begin en is daarom geringer dan zijn Schepper, het duurt echter voort en strekt zich in de lengte der eeuwen uit, overeenkomstig den wil van zijn goddelijken

maker, zoodat Hij hun het begin van het zijn en het zijn verleent (perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum, secundum voluntatem factoris Dei: ita ut sic initio fierent, et postea, ut sint, eis donat). Zon en maan enz., zielen en geesten, ja al wat een aanvang gehad heeft duurt voort, zoolang God het bestaan en het voortbestaan daarvan heeft gewild (perseverant autem quoadusque ea Deus et esse, et perseverare voluit). Want niet uit ons of uit onze natuur is het leven, maar het wordt gegeven naar de genade Gods (non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur). Daarom zal ook hij die de gave des levens bewaard heeft en dank gebracht aan Hem, die haar schonk, in de eeuwigheid lengte van dagen ontvangen. Maar wie haar verworpen heeft en ondankbaar is voor zijn wording, en niet erkent Hem, die ze gegeven heeft, berooft zich zelf van de voortduring in eeuwigheid (ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia). De ziel is zelf geen leven, maar zij heeft deel aan het door God haar geschonken leven. Daar dus God het leven en den eeuwigen voortduur verleent, zoo kunnen ook de zielen, die eerst niet waren, zijn zoolang Hij wil dat ze zijn en bestaan (cum eas Deus et esse et subsistere voluit.)" (Adv. haer. Lib. II, c. 34, 3 en 4). „Indien de mensch niet vereenigd werd met God, zou hij de onsterfelijkheid niet deelachtig worden" (Adv. haer. Lib. III. c. 18, 7). „Wij konden niet anders de onverderfelijkheid en de onsterfelijkheid ontvangen, indien wij niet met de onverderfelijkheid en de onsterfelijkheid waren vereenigd. Hoe echter konden wij met de onverderfelijkheid en de onsterfelijkheid vereenigd worden, indien niet de onverderfelijkheid en onsterfelijkheid geworden ware, wat ook wij zijn; opdat het verderfelijke door het onverderfelijke en het sterfelijke door het onsterfelijke verslonden werde, en wij de aanneming tot zonen ontvingen" (Lib. III. c. 19, 1). „Dat nooit de mensch verkeerd van God denke in de meening, dat hem de onvergankelijkheid van nature

eigen is" (c. 20, 1). „Dat hij zich zelf erkenne als sterfelijk en zwak, maar ook van God erkenne, dat Hij zóó onsterfelijk en machtig is, dat Hij ook den sterfelijke de onsterfelijkheid en den tijdelijke de eeuwigheid verleent" (c. 20, 2). „De Vader schenkt hem de onvergankelijkheid in het eeuwige leven. Want leven zonder het leven is onmogelijk: het vaste bestaan des levens komt van het deel hebben aan God (quoniam vivere sine vita impossibile est: subsidentia (ὕπαρξις) autem vitae de Dei participione evenit)" (Lib. IV, c. 20, 5). „De menschen zullen derhalve God zien en leven, door het zien onsterfelijk geworden zijnde" (c. 20, 6). „Opdat wij door het Woord Gods te eten en te drinken, ook het brood der onsterfelijkheid (immortalitatis panem, τόν τῆς ἀθανασίας ἄρτον), „dat de Geest des Vaders is, in ons zouden mogen behouden" (Lib. IV, c. 38, 1). Men heeft zich op Hoofdst. V, c. 7 beroepen om aan te wijzen dat in het hier telkens aangehaald geschrift de onsterfelijkheid der ziel zou geleerd zijn. Irenaeus schrijft daar: „Wat zijn dus sterfelijke lichamen? Soms de zielen? Maar de zielen zijn onverderfelijk, in vergelijking met de sterfelijke lichamen (sed incorruptibiles animae, quantum ad comparationem mortalium corporum)." Doch uit de vergelijking van de ziel met het lichaam blijkt reeds dat hier geen absolute onsterfelijkheid bedoeld is, terwijl bovendien de beste handschriften, Claromon., Ottobon., e. a. in plaats van „incorruptibiles" lezen: „incorporales animae."

Theophilus van Antiochie zet mede zijn gevoelen omtrent de hier besproken kwestie duidelijk uiteen. „Iemand vraagt: is de mensch sterfelijk van nature geschapen? Geenszins. Onsterfelijk dan? Evenmin. Ik beweer dat hij noch sterfelijk, noch onsterfelijk geschapen is. Indien God hem in den beginne onsterfelijk had geschapen, zou Hij hem tot God gemaakt hebben (θεὸν αὐτὸν ἐπεποιήκει). Indien Hij hem in den beginne sterfelijk geformeerd had, zou God de bewerker van den dood des menschen kunnen schijnen. Het blijkt derhalve dat God den mensch

noch sterfelijk noch onsterfelijk gemaakt heeft, maar, gelijk wij boven hebben aangeduid, voor beide bekwaam (δεκτικὸν ἀμφοτέρων, utriusque quodammodo participem), zoodat hij tot de onsterfelijkheid kon komen, indien hij het gebod van God bewaarde, en deze tot loon ontvangen, zelf ook god geworden zijnde; doch indien hij zich van God af en tot de vergankelijke dingen wendde, zelf de bewerker van zijn dood zoude zijn. Want God heeft den mensch vrij en met macht over zich zelf (αὐτεξούσιον, sui juris) geschapen" (Ad autol. lib. II). Een paar bladzijden vroeger citeert hij Gen. 2:7 en voegt er bij: „daarom wordt de ziel door de meesten onsterfelijk genoemd." En een oogenblik later klinkt het: „de mensch is als een middelwezen geschapen (μέσος γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, mediam conditionem obtinuit), noch geheel sterfelijk, noch geheel onsterfelijk, maar voor beide bekwaam (οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς, οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἑκατέρων)."

Bij Tatianus vinden wij de volgende uitspraken: „De mensch is als het beeld der onsterfelijkheid (εἰκόνα τῆς ἀθανασίας) gemaakt, opdat hij, deel ontvangende aan God, die onsterfelijkheid heeft, ook het onsterfelijke zou hebben" (contra Graecos oratio c. 10). „De mensch, die naar Gods beeld gemaakt was, is nu, van den hoogeren geest beroofd, sterfelijk geworden." „De ziel is, o Grieken! niet in zich zelf (καθ' ἑαυτην, suapte naturâ) onsterfelijk, maar sterfelijk: doch zij kan ook niet-sterven. De ziel namelijk die de kennisse Gods verkregen heeft, sterft niet." „Want na het verlies van de onsterfelijkheid, hebben de menschen door den dood in het geloof den dood overwonnen, en in de zinsverandering is hun een goddelijke roeping geschonken."

In de oude grieksche kerk stond over 't geheel het denkbeeld dat in Christus het „leven" geopenbaard is veel meer op den voorgrond dan dit het geval was in de latere stadiën van ontwikkeling, die het Christendom doorloopen heeft. Het Christendom had voor de geloo-

vigen zoo veel beteekenis vooral omdat het kwam verlossen van het verderf. Het Evangelie werd begroet als de blijde tijding bij uitnemendheid, inzonderheid omdat het de boodschap bracht van de overwinning van den dood en de bevrijding van al de ellende daaraan verbonden. Met dit accentueeren van het eeuwige leven in Christus verschenen, is de ontwikkeling van de dogmatische voorstellingen, die men zich destijds van zijn persoon vormde, zeer nauw verbonden. Men behoeft slechts de verhandeling van Athanasius „De incarnatione verbi Dei" te lezen om hiervan overtuigd te worden. In zijn strijd met de Arianen spreekt deze kampvechter voor de rechtzinnigheid het meermalen uit, dat bij de meeningen zijner tegenstanders niets minder op het spel staat dan de hope des eeuwigen levens. Heeft de Zoon van God een begin gehad, zoo meent hij, dan kan Hij ook een einde hebben, en ons geloof dat Hij ons van den dood, waaraan wij onderworpen zijn, heeft verlost is daarmede geschokt. De mensch is door God geschapen om eeuwig te leven in onschuld en reinheid. Maar de duivel heeft hem verleid. God was aan zijne waarachtigheid verplicht de bedreiging te vervullen, die Hij op de overtreding van zijn in het Paradijs gegeven verbod had gesteld. De mensch werd dus aan den dood, aan een langzaam wegsterven, onderworpen. Nu hij van God, de bron des levens, is afgedwaald en zich gewend heeft tot de dingen dezer wereld, kan hij niet ontkomen aan den verterenden invloed dien deze dingen, welke uit niets geworden zijn en van nature de kiem des doods in zich dragen, uitoefent op al wat zich daaraan onderwerpt. Doch God heeft medelijden met het schepsel, naar zijn beeld gemaakt. Christus komt, belaadt zich zelf met den vloek die op de menschheid rust en brengt verlossing van den dood. Hij gaat in den dood, maar zijne Godheid overwint diens geweld; opgestaan uit den dood, geeft Hij een nieuw, goddelijk, eeuwig leven aan allen, die van de zonde aflaten en met Hem gemeenschap hebben. Zoo

brengt Hij de menschen, die naar het verderf zijn toegekeerd, tot de onverderfelijkheid terug (ὡς δε εἰς φθορὰν ἀναστρέψαντας τοὺς ἀνθρώπους πάλιν εἰς τὴν ἀφθαρσίαν ἐπιστρέψῃ καὶ ζωοποιήσῃ τούτους ἀπὸ τοῦ θανάτου).

Van daar dan ook dat deze pater orthodoxiae telkens, als hij aan deze dogmatische praemissen getrouw blijft, de onsterfelijkheid voorstelt als eene genadegave Gods. „Door zijn eigen woord, onzen Zaligmaker Jezus Christus, heeft God het menscheiijk geslacht naar zijn eigen beeld gemaakt, het gevende het begrip en de kennis van zijn eigen eeuwigheid (δοὺς αὐτῷ καὶ τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν), ... opdat hij de genade van Hem, die dit gaf, bezittende, zich in God verblijden zou en een gelukkig, gezegend en onsterfelijk leven zou hebben (ζῶν τὸν ἀπήμονα καὶ μακάριον ὄντως καὶ ἀθάνατονβίον)" (contra Gentes oratio c. 2). En hij eindigt deze rede met de schoone woorden: „o, gij die Christus liefhebt, verheug u en heb goede hope! Want de onsterfelijkheid en het koninkrijk der hemelen is de vrucht van het geloof en de liefde tot Hem, indien uwe ziel slechts met zijne voorschriften is versierd. Want gelijk het eeuwige leven de belooning is voor hen, die naar zijne geboden leven, zoo is er voor hen, die van Hem afwijken en het pad der deugd niet betreden, groote schaamte en onvergefelijk gevaar (κίνδυνος ἀσύγγνωστος) in den dag des oordeels, want zij hebben den weg der waarheid geweten en toch het tegengestelde gedaan."

In zijne verhandeling: „De incarnatione verbi ejusque corporali ad nos adventu" schrijft Athanasius aldus: „Want God is goed, of liever de bron van alle goedheid; een goede nu wordt door geen nijd geprikkeld; daarom heeft Hij, aan geen enkel wezen het bestaan benijdend, door zijn Woord, onzen Heer Jezus Christus, alle dingen uit niets voortgebracht, onder welke Hij, vóór alles, het menschelijk geslacht met zijn medelijden heeft bezocht. En opmerkende dat de menschen, overeenkomstig hunne natuur, niet in staat waren altijd te duren (διαμένειν ἀεί),

heeft Hij hen begenadigd en hen niet alleen niet geschapen, zooals de overige levende wezens op aarde, die redeloos zijn, maar heeft Hij hen naar zijn beeld gemaakt en hen met zijn eigen rede begiftigd, opdat zij, eenige schaduwen van de rede bezittende (σκιάς τίνας ἔχοντες τοῦ λογοῦ, White vertaalt: „van den Logos") en redelijk geworden, konden blijven (διαμένειν) in het geluk, en het ware leven der heiligen konden leven in het Paradijs. En wederom ziende dat de wil der menschen zich naar twee verschillende kanten kon neigen, heeft Hij deze genade bevestigd door de wet en de plaats van hun verblijf. Hij bracht hen dus in zijn Paradijs en gaf hun een gebod, opdat zij, indien zij zijne genade bewaarden en vroom bleven, dit leven in het paradijs zonder droefenis, zonder angst en zonder zorg zouden bezitten, met de belofte van onverderfelijkheid in den hemel (πρός τῷ καὶ τῆς ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίας αὐτοὺς τὴν ἐπαγγελίαν ἔχειν). Maar zij wisten dat zij, indien zij zondigden en van God vervreemd werden, zouden onderworpen blijven aan het verderf in den dood, overeenkomstig hunne natuur (ἑαυτους τὴν ἐν θανάτῳ κατὰ φύσιν φθορὰν ὑπομένειν), en niet zouden leven in het Paradijs, maar daarbuiten zouden sterven en blijven in dood en verderf. Dit toch zegt de heilige schrift uit den mond Gods (ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ): „Ten dage als gij daarvan eet, zult gij den dood sterven!" Wat wil dit anders zeggen dan dat zij niet alleen zouden sterven, maar ook in het verderf des doods zouden blijven (ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τοῦ θανάτου φθορᾷ διαμένειν)?"

Een oogenblik later leest men in hetzelfde geschrift: „Zoo dan maakte God den mensch en Hij wilde dat deze in de onverderfelijkheid zou blijven (καὶ μένειν ἠθέλησεν ἐν ἀφθαρσίᾳ). Maar de menschen, die de kennisse Gods minachtten en zich van haar afwendden, terwijl zij het kwade bedachten en uitvonden, vielen onder het oordeel des doods, waarmede zij bedreigd waren. Daarna bleven zij niet langer in den staat, waarin zij geschapen waren, maar zij werden verdorven (διεφθείροντο) gelijk zij verdien-

den. En de dood verkreeg heerschappij over hen. Want de overtreding van het gebod bracht hen tot hun natuurlijken toestand (εἰς τὸ κατὰ φύσιν) terug, zoodat zij, gelijk zij geschapen waren, toen zij niet bestonden, ook in verloop van tijd het verderf van hun wezen moesten ondergaan. En dat rechtvaardig. Want indien zij, de natuur van het nietzijn hebbende (φύσιν ἔχοντες τὸ μὴ εἶναι) door de tegenwoordigheid en de goedheid van het Woord tot het bestaan geroepen zijn, is het billijk dat zij, beroofd van de kennisse Gods en zich hechtende aan de dingen die niet zijn (εἰς τὰ ουκ ὄντα ἀποστραφέντας), ook van het eeuwig bestaan beroofd worden (κενωθῆναι καὶ τοῦ εἶναι ἀεὶ), dat is: dat zij ontbonden worden (διαλύθεντας) en blijven in dood en verderf. Want de mensch is van nature sterfelijk (κατα φύσιν ἄνθρωπος θνητός), aangezien hij geworden is uit dingen die niet zijn. Wegens zijne gelijkenis met God kon hij echter over zijne sterfelijke natuur zegevieren en onverderfelijk blijven, indien hij namelijk de kennis Gods ongeschonden behield. Want God heeft ons niet enkel uit het niet-zijn gemaakt, maar ons ook met het leven naar God begiftigd door de genade van het Woord (of: door het geschenk van de rede, τῇ τοῦ λόγου χάριτι, rationis beneficio). Maar de menschen, die zich van het eeuwige afgewend hebben en zich op raad van den duivel tot het verderfelijke hebben toegekeerd, zijn de bewerkers van hun eigen verderf in den dood geworden. Want ofschoon zij, gelijk gezegd is, van nature sterfelijk waren, zouden zij aan deze zwakheid van hunne natuur zijn ontkomen, indien zij slechts goed gebleven waren."

De gevoelens van Arnobius komen in vele opzichten met die van den pas genoemden kerkvader overeen. Adversus Gentes Lib. II. C. XIV lezen wij aldus: „Gij durft ons uitlachen, omdat wij spreken van de gehenna en van zeker onuitblusschelijk vuur, waarin, naar wij weten, de zielen door hare vijanden geworpen worden? Hoe? Noemt nu Plato niet in zijn boek, dat over de onsterfelijkheid der ziel handelt, den Acheron, Styx, Cocytus en Pyri-

phlegeton waarin, gelijk hij verzekert, de zielen worden gewenteld, gedompeld en verbrand? En de man van groot verstand en nauwkeurig onderzoek onderneemt eene onbegrijpelijke zaak, als hij zegt dat onsterfelijke, altijd voortdurende en van het lichamelijk omhulsel beroofde zielen, toch zullen gestraft worden en hij deze het gevoel van smarten toeschrijft. Want wie der menschen ziet niet in dat hetgeen onsterfelijk en niet samengesteld is, geen smart kan lijden en dat hetgeen smart gevoelt, niet onsterfelijk wezen kan? Toch wijkt zijn meening niet ver van de waarheid af. Want ofschoon de zachtmoedige en welwillende man het voor onmenschelijk hield, dat de zielen zouden ter dood veroordeeld worden, achtte hij het niet ongerijmd dat zij in rivieren met bruischende vlammen en walgelijk stinkende draaikolken zouden worden geworpen. Want zij worden verworpen en, tot niets teruggebracht, verdwijnen zij door de teleurstelling van een eeuwigen ondergang. (Jaciuntur enim, et ad nihilum redactae, interitionis perpetuae frustratione vanescunt). Want zij zijn van een middel-natuur (mediae qualitatis), zooals wij door Christus zijn te weten gekomen, zoodat zij kunnen sterven, indien zij God niet kennen, en van den dood (vitae ab exitio) bevrijd worden, indien zij zijne bedreigingen en goedertierenheden aannemen [1]). En, opdat het onbekende openbaar worde, dit is de ware dood van den mensch, deze die niets van hem overlaat (haec nihil residuum faciens). Want wat wij met onze oogen zien is slechts de scheiding van ziel en lichaam, niet het einde der vernietiging (non finis abolitionis extremus). Dit, zeg ik, is de ware dood van den mensch, dat de zielen, die God niet kennen in een zeer langdurige marteling door een hevig vuur zullen verteerd worden (animae nescientes Deum per longissimi temporis cruciatum con-

---

1) Van deze meening waren ook de Valentinianen. Tertullianus, adv. Valent. C. XXXII. Et anima mortalis apud illos, nisi quae salutem fide invenerit.

sumuntur igni fero." En Cap. XXXVI: „De goden worden voor onsterfelijk gehouden. Toch niet van nature, maar door den wil van God den vader en bij wijze van geschenk. Derhalve is het bezit der onsterfelijkheid een gave Gods en Hij begiftigt de zielen met onsterfelijkheid, ofschoon Hij deze door een schrikkelijken dood schijnt te kunnen vernietigen (extinguere), en, tot niets teruggebracht, door een onherstelbaar langzaam voortgaand verderf te verwoesten (et ad nihilum redactas irremeabili abolitione delere)." En Cap. LXII: „Alleen de almachtige God kan de zielen bewaren (servare). Er is niemand die deze lang voortdurend kan maken en haar den geest der voortduring kan verschaffen, behalve Hij, die alleen onsterfelijk en eeuwig is en door geen tijd begrensd (nec praeterea quisquam est, qui longaevas facere, perpetuitatis possit et spiritum subrogare, nisi qui immortalis et perpetuus solus est, et nullius temporis circumscriptione finitus)."

Bij Lactantius vinden wij dezelfde denkbeelden terug. In zijn geschrift „de falsâ sapientia" wijst hij aan dat het geluk der zaligen niet volmaakt is als het ooit een einde neemt. Alleen de onsterfelijkheid, meent hij, brengt de zaligheid (sola ergo immortalitas beata est). Indien iemand zalig wordt, is hij ook onsterfelijk. Derhalve is de onsterfelijkheid het hoogste goed, dat niemand bereiken kan zonder de deugd der wijsheid, d. i. zonder de kennisse Gods, en zonder de gerechtigheid. (Summum igitur bonum sola immortalitas invenitur; quia nec aliud animal, nec corpus attingit; nec potest cuiquam sine scientiae virtute, id est sine Dei cognitione, ac justitia pervenire). Wijsheid en godsdienst zijn, volgens Lactantius, onafscheidelijk aan elkander verbonden. God is de bron van beide. De beken, zoo redeneert hij in zijn boek; „De vera sapientia et religione," Lib. IV, die van deze bron afdwalen, moeten noodzakelijk uitdroogen. Zij, die Hem niet kennen kunnen noch wijs zijn, noch godsdienstig. Daarom zijn de wijsgeeren en zij die de afgoden vereeren aan ongehoorzame kinderen of voortvluchtige slaven gelijk.

Gene zoeken hun vader en deze hun meester niet. De ongehoorzame zonen zullen dan ook de vaderlijke erfenis niet verkrijgen, de voortvluchtige slaven zullen niet ongestraft blijven. De wijsgeeren ontvangen niet de onsterfelijkheid, welke de erfenis is van het koninkrijk der hemelen, en het hoogste goed dat zij met inspanning van kracht zoeken; de vereerders van afgoden zullen de straf van den eeuwigen dood niet ontvlieden, de straf van den waren God ten opzichte van hen, die zijne Majesteit en zijnen Naam zijn ontvloden (ita neque philosophi immortalitatem accipiunt [1]), quae est regni coelestis haereditas, id est summum bonum, quod ille maxime quaerunt; neque cultores deorum poenam sempiternae mortis effugient, quae est animadversio veri Domini adversus fugitivos suae majestatis ac nominis). „De mensch wordt sterfelijk geboren, maar hij kan onsterfelijk worden, als hij begonnen is uit God te leven, d. i. de gerechtigheid te volgen. De andere dieren zien naar de aarde, omdat zij aardsch zijn; zij verkrijgen de onsterfelijkheid niet, die van den hemel is. Maar de rechtopgaande mensch ziet naar den hemel, omdat hem de onsterfelijkheid is voorgesteld; nochthans komt de mensch tot deze niet, tenzij zij hem door God worde geschonken (nec tamen venit, nisi tribuetur homini a Deo). Anders zou er geen onderscheid zijn tusschen den rechtvaardige en den onrechtvaardige, indien namelijk ieder mensch onsterfelijk werd; derhalve is de onsterfelijkheid geen gevolg van zijne natuur, maar het loon der deugd. De onrechtvaardigen leiden een aardsch leven en kunnen de onsterfelijkheid niet verkrijgen, omdat zij zich overgeven aan de wellusten welke de vijandinnen van de deugd zijn." (De vita beata. Lib. VII). „De wijsheid maakt dat wij God kennen en door deze kennis verkrijgen wij de onsterfelijkheid, welke het hoogste goed is." (De ira Dei c. 13). „Zondige en doodelijke genoegens maken den mensch niet

1) De codex Emmanuelensis heeft: „immortalitatem accipient."

gelukkig, noch de weelde die de wellusten opwekt, noch de ijdele eerzucht, noch vergankelijke eer, waardoor de ziel des menschen wordt verstrikt en, van het lichaam gescheiden, tot den eeuwigen dood wordt veroordeeld; maar alleen de onschuld, alleen de gerechtigheid, waarvan de onsterfelijkheid het wettige en waardige loon is" (De ira Dei c. 23). „De menschen nu worden geboren opdat zij God als Vader kennen en Hem vereeren in wien gerechtigheid is; Hem vereeren, opdat zij het loon der onsterfelijkheid ontvangen: zij ontvangen onsterfelijkheid, om God eeuwig te kunnen dienen. God moet derhalve vereerd worden, opdat de mensch door den godsdienst van God de onsterfelijkheid ontvange; er is geen andere belooning voor een vroom gemoed; indien dit onzichtbaar is kan het door den onzienlijken God slechts met een onzichtbaar loon begiftigd worden" (Divin. Instit. Epitome).

Gelijk duidelijk blijkt is dus in het oudste Christendom de gedachte, dat den mensch alleen door het geloof in Christus een eindeloos voortbestaan aan de overzijde van het graf wordt gewaarborgd, onbewimpeld op den voorgrond getreden. De frissche boodschap des eeuwigen levens en de prediking van het middel waardoor men zich van het persoonlijk bezit dezes levens, als iets concreets, dat reeds vóór het sterven een aanvang nam, kon verzekeren, stelde zich tegenover de abstracte, kale voorstellingen, die men zich van den toestand na den dood had gevormd, en werkte krachtig mede aan het behalen van de triomfen, waarvan de oudste geschiedenis van den Christelijken godsdienst getuigt. In later eeuw konden zich echter de eschatologische denkbeelden van de zoo even genoemde kerkleeraars slechts weinig bijval verwerven. „Terwijl het gansche religieuse pathos," schrijft Kattenbusch [1]), „der oude Christenheid lag in de verkondiging dat er een „Jenseits" is, terwijl voor de grieksche kerk de hoofdsom van Christus' werk hierin bestond, dat

1) Der Christliche Unsterblichkeitsglaube S. 14.

Hij ons een eeuwig leven verworven en aan de vernietiging ontrukt heeft, treedt reeds in het katholicisme de algemeene instemming met de gedachte aan een onsterfelijk leven in dien vorm op, dat de godsdienstige wortelen, waarin het uitzicht, dat het Christendom wekt, is gegrond, schijnbaar worden vergeten en deze gedachte zich omzet in eene van die van zelf sprekende onderstellingen, waarvan het Christendom uitgaat." Moge Hieronymus nog huiveren bij de gedachte aan de eeuwigheid der hellestraffen waarmede de verlorenen worden bedreigd [1]), en Augustinus van oordeel zijn dat het eeuwige vuur minder heet zal wezen voor de verdoemden, die minder schuld dan de anderen op zich hebben geladen [2]), de gedachte aan de mogelijkheid dat de rampzaligheid na den dood eenmaal een einde heeft, wordt met beslistheid als vrucht van valsch medelijden en menschelijke zwakheid afgewezen. Men beschouwt niet langer de genade Gods in Christus verschenen als de scheppingskracht, die een

1) Hier ad. Jes. 66. „Porro qui volunt supplicia aliquando siniri, et licet post multa tempora, tamen terminum habere tormenta, his utuntur testimoniis: (Rom. 11 : 25.) Quum intraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus fiet. Et iterum Quae omnia replicant, asseverare cupientes, post cruciatus atque tormenta, futura refrigeria, quae nunc abscondenda sunt ab his quibus timor utilis est: ut dum supplicia reformidant, peccare desistant. Quod nos Dei solius debemus scientiae derelinquere, cujus non solum misericordiae, sed et tormenta in pondere sunt, et novit quem quomodo, aut quamdiu debeat judicare. Solumque dicamus, quod humanae convenit fragilitati: Domine, ne in fumore tuo arguas me, neque in ira tua corripias me. Et sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum, qui dixerunt in corde sub: Non est Deus, credimus aeterna tormenta: sic peccatorum atque impiorum et tamen Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatum arbitramur et mixtam clementiae sententiam judicis."

2) De civ. Dei Lib. XXI c. 16. In zijne confessiones Lib. V, schrijft hij aldus over de Manichaeërs: „Et invenientes quia tu fecisti eos, non ipsi dant tibi se ut serves quod fecisti, et quales se ipsi fecerant occidunt se tibi, et trucidant exaltationes suas sicut volatilia et curiositates sicut pisces maris, quibus perambulant secretas semitas abyssi, et luxurias suas sicut pecora campi; ut tu, Deus ignis edax, consumas mortuas curas eorum recreans eos immortaliter."

onvergankelijk leven te voorschijn roept. De ziel des menschen, zoo wordt geleerd, is onsterfelijk van nature. Alle menschen, onverschillig of ze al dan niet gelooven, hebben een eindeloos voortbestaan na den dood te wachten. En slechts zelden waagt men het van deze algemeene grondstelling af te wijken [1]). Onder den invloed der aristotelische wijsbegeerte kan de scholastiek slechts naar bewijzen voor deze onsterfelijkheid zoeken of met Duns Scotus haar als een axioma aanvaarden.

In het protestantisme verkrijgt het onsterfelijkheidsgeloof een hoogere beteekenis dan het in de katholieke kerk had. Doch de gewone praemissen worden vastgehouden. Al weent de ziel van Maarten Luther bij de voorstelling van een eindelooze rampzaligheid, al erkent de hervormer van Genève, dat de geest des menschen niet tegen Gods wil kan blijven voortbestaan [2]), zij denken er geen oogenblik aan de eeuwigheid, ook van de verlorenen, ernstig in twijfel te trekken. Slechts de gevoelens der Socinianen wijken op dit punt van de algemeene af. Volgens hen is de natuurlijke mensch niet in staat door zijn verstand uit de hem omringende wereld God te leeren kennen, ten deele omdat hij uit het stof der aarde genomen en

---

1) Nikolaas van Methone leert: „Niet elke ziel is onvergankelijk en onsterfelijk, maar alleen de redelijke, de hooger-geestelijke en goddelijke ziel, die tengevolge van het deelgenootschap aan de genade door de deugd voleindigd is; want de zielen van onredelijke wezens en van de planten kunnen, daar zij onafscheidelijk zijn van de lichamen, die samengesteld zijn en in hunne bestanddeelen weer kunnen opgelost worden, ook met de dingen, waarin zij wonen te gronde gaan. Als een geschapen wezen eeuwig is, is het dit niet aan en voor en door zich zelf, maar door de goedheid Gods; want al wat geschapen en gemaakt is heeft een begin van bestaan, en behoudt zijn bestaan slechts door de goedheid van den Schepper."

Thomas van Aquino maakt onderscheid tusschen de anima sensitiva en intellectiva, en kent alleen de laatste onsterfelijkheid toe. Summa P. I, qu. 76, art. 6, zegt hij: „animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem."

2) Psychop. C. R. XXXIII, p. 222: „Quum dicimus spiritum hominis esse immortalem, non affirmamus contra manum Dei stare posse aut sine ejus virtute subsistere. Absint a nobis hae blasphemiae. Sed dicimus, ejus manu ac benedictione sustineri."

dus van nature sterfelijk is, deels omdat hij, door de overtreding van het hem gegeven gebod, onderworpen is aan den lichamelijken en eeuwigen dood. „Ut homo natura nihil habet commune cum immortalitate, ita eam ipse viam, quae nos ad immortalitatem duceret, nulla ratione per se cognoscere potuit" [1]).

Voor 't overige worden soortgelijke meeningen in de 17e en 18e eeuw slechts door enkele engelsche geleerden uitgesproken. Locke, die de hope des eeuwigen levens op de beloften Gods en niet op de spitsvindige redeneeringen der menschen wil bouwen, begint zijne verdediging van de zedelijkheid des Christendoms met een protest tegen de leer van een onsterfelijken dood. Warburton tracht aan te toonen, dat Mozes, in onderscheiding van alle oude wetgevers, zijn volk tot gehoorzaamheid aan de wet heeft zoeken te bewegen door het slechts op tijdelijke en niet op eeuwige straffen te wijzen, terwijl hij de vraag niet kan terughouden of het denkbeeld van vernietiging in strijd is met de wijsheid en de goedheid, die God heeft betoond, toen Hij de ziel des menschen

1) Vgl. von Scheele, Theol. Symbolik, III. S. 167. In de Theologia Christiana van a Limborch leest men: L. VI cap. XI: Huic doctrinae quidam refragantur docentes nullam nisi piorum ac fidelium resurrectionem, impios vero aeternum in morte mansuros, ac annihilandos. Huic perniciosae, ac peccatis, quin et sceleribus quibusvis fenestram aperienti sententiae, patrocinium suum accommodarunt Doctores quidam, quibus a Fausto Socino Socinianorum nomen inditum."

Synopsis Purioris Theologiae, Disp. LL. XXXIV: „Ambigue loquuntur etiam de impiorum resurrectione Socini asseclae, qui Sacris literis ascribendum esse dicunt, potius quam suae sententiae, si quis colligat impios aeternum non victuros, ex eo quod solos pios victuros in aeternum, petitum est ex penetralibus sacrarum Scripturarum, quae sola vitae promissione solantur fideles."

Petrus van Mastricht, Godgel. Dl. II. V. 12: „De Socinianen, omdat zij stellen, dat sterven niets anders zij, dan niet meer aanwezig te zijn, (voor zoverre, door den doodt, het lighaam wel wederkere en wederinvalle tot een altijddurendt stof en assche; en de ziele, welke bij hen niets anders is, dan een zekere kracht en weldadigheid Godts, wederkere tot Godt, dat is, wederinvalle in Godt. Vid. compendiol. Socini confut. à Cloppenburg, cap. 8)" enz.

uit niet heeft voortgebracht. Isaac Watts is van oordeel dat kinderen, die ongedoopt sterven, zullen vernietigd worden. En in overeenstemming hiermede leert Dodwell dat de mensch slechts door den Heiligen Geest, dien hij bij den doop ontvangt, de onsterfelijkheid kan deelachtig worden. De kwestie wordt echter in dit tijdvak niet zuiver gesteld en de discussie verloopt zich in allerlei bijzaken, die meestal samenhangen met het verschil van kerkelijk standpunt, door de voor- en tegenstanders van de leer der algemeene onsterfelijkheid ingenomen.

Eerst in den laatsten tijd heeft men met meer ernst op dit vraagstuk de aandacht gevestigd. Voor eenige jaren kon de dogmaticus het in zijn locus „de Novissimis" veilig onbesproken laten, aangezien niemand, die op christelijken bodem stond, er aan dacht de traditioneele meening van de onsterfelijkheid aller menschen in twijfel te trekken. Wie thans echter de Eschatologie wil behandelen naar den eisch des tijds kan dit niet doen, zonder opzettelijk aangaande dit punt zijne beschouwing uit te spreken en te rechtvaardigen. De leer der conditioneele onsterfelijkheid wordt tegenwoordig met warmte beleden en met vuur verdedigd door honderden en duizenden, over wie men in naam der kerkelijke dogmatiek gemakkelijk een pauselijk anathema kan uitspreken, doch wier geloof men niet in verdenking kan brengen zonder de teedere heiligheden der gemeente aan te randen en zich zelf tot een oordeelaar der conscientie op te werpen, en wier wetenschappelijke zin door niemand, die recht van meêspreken heeft, zal worden betwijfeld. In het jaar 1845 verscheen het bekende werk van Edward White: „Life in Christ" later omgewerkt en uitgebreid [1]). Een

---

1) De volledige titel luidt: „Life in Christ. A study of the scripture Doctrine on the Nature of man, the object of the Divive Incarnation, and the Conditions of Human Immortality." Third edition, London, Elliot Stock, 62, Paternoster Row, 1878. Het werk is in 't Fransch vertaald door Charles Byse onder den titel: „l'Immortalité conditionnelle ou la Vie en Christ." Paris, Fischbacher, 1880.

storm van verontwaardiging stak op tegen den man die het gewaagd had zijne stem tegen de algemeen als Bijbelsch en onveranderlijk ware voorstellingen zijne stem te verheffen. Maar het bleek spoedig dat zijn woord bij velen ingang had gevonden, nadat men van de eerste verbazing bekomen was. Tal van pennen kwamen in beweging om de door hem uitgesproken gedachte nader te ontwikkelen en toe te lichten. En, ondanks den fellen weerstand dien men haar bood, heeft de leer der conditioneele onsterfelijkheid, in de laatste jaren, niet enkel onder de geleerden maar ook onder het volk in Engeland een menigte aanhangers gevonden. Ook in Amerika en Frankrijk heeft de zaak zeer de aandacht getrokken. [1])

Wij besluiten dit overzicht met eenige uitspraken van bekende godgeleerden, waaruit blijken kan dat, wie onder ons tot instemming met de hoofdgedachte van de leer der conditioneele onsterfelijkheid mocht neigen, zich waarlijk over het gezelschap zijner geestverwanten niet behoeft te schamen.

De Breslausche hoogleeraar Gess stelt op den voorgrond dat, volgens de H. S., God alleen de onsterfelijkheid bezit. De Bijbel onderstelt wel dat de menschen na den dood voortleven. Maar de meening der wijsgeeren, die dit voortleven aan het enkelvoudig zijn (simplicité) der ziel toeschrijven, is onjuist. Als wij hier beneden slechts kunnen leven, gedragen door het woord van God en door zijne tegenwoordigheid, hoe zou het dan anders zijn aan den overkant van het graf? Jezus laat ook de opstanding der dooden geheel afhangen van hun verbond met den Eeuwige. Het voortleven der goddeloozen — gesteld dat het eeuwig is — wordt veroorzaakt niet door de natuur van de menschelijke ziel, maar door

---

1) Wie zich een voorstelling maken wil van de belangstelling die de hier besproken meening wekt, leze de voorrede van Byse voor de Fransche vertaling van White's werk. Vgl. ook: „La fin du mal ou l'Immortalité des Justes et l'anéantissement graduel des impénitents," par E. Pétavel-Olliff, Docteur en Théologie, p. 2, 83 etc.

een bepaalde daad Gods. Het lijden der verworpenen is eeuwig, in dien zin dat daarin nooit plaats zal zijn voor verzachting of geluk. Het is onlosmakelijk verbonden aan hun bestaan, aan welk bestaan God trouwens altijd een einde kan maken. [1])

Hermann Schultz, hoogleeraar te Göttingen, plaatst zich beslist aan deze zijde. De gewone idee der onsterfelijkheid noemt hij eene ent van de christelijke hoop, op de metaphysische en heidensche hypothese van eene onvernietigbare ziel. Deze hypothese staat tegenover de bijbelsche leer van de schepping, en men kan haar niet wijsgeerig bewijzen. De Bijbel en de oude Christelijke kerk kennen den mensch slechts het vermogen toe om onsterfelijk te worden. Hij verkrijgt deze niet, tenzij hij, God in zich ontvangende, zich daardoor boven de wereld verheft. Alleen in dit geval hebben de gewone gronden voor het geloof aan de onsterfelijkheid van den mensch, wezenlijke waarde. Wij hebben ons dan de onsterfelijkheid toe te eigenen, door ons in Jezus Christus met God te vereenigen; en al wie zich beslist en geheel van God scheidt, zal ook noodzakelijk buiten het leven gesloten worden. Een bestaan, dat eeuwig tegen zijn eigen bestemming en tegen den wil van God ingaat, heeft geen grond in de Schrift; ik zeg zelfs dat het onbegrijpelijk is [2]).

Terwijl Nitsch veel nadruk legt op de bezwaren, inzonderheid de psychologische, waardoor de voorstelling van de vernietiging der boozen, aan 't eind der wereldontwikkeling, wordt gedrukt, bespreekt hij haar toch in zijn „System der christlichen Lehre" op een wijze, waaruit valt op te maken, dat hij haar geenszins verwerpelijk acht. De ziel verliest, volgens hem, het ware zelfleven naarmate zij van de waarheid, de liefde en de zaligheid verwijderd raakt; hieruit volgt dat zij, bij voortgang in de zonde, het verderf of den dood in de hel tegemoet

---

1) White, l'Immortalite cond. Préf. du traducteur, 18 en vervl.
2) White, Préf. 19.

gaat. Het is voor hem de vraag of de tweede dood niet zooveel is als de absolute vernietiging van het individu. De geschapen geest heeft de oneindigheid als gave van God. God alleen heeft onsterfelijkheid; trekt hij den adem zijns Geestes van de ziel terug, zoo is zij niet meer, en de oplossing van hare krachten zal een gelijken dood als dien van het lichaam moeten bewerken. Zij namelijk, die nooit den Heiligen Geest, den waarborg van het onsterfelijke van-zelfzijn (Selbstheit), ontvangen, kunnen op deze wijze ook den redelijken geest, den geest in 't algemeen (νοῦς, πνεῦμα), die in den zondeval reeds tot passiviteit is gedaald, derhalve het bewustzijn van God verliezen, en wat zou er, na zulk een verlies van de ziel, nog van de menschelijke substantialiteit als zoodanig overblijven? De eeuwige verdoemenis is slechts hypothese en als zoodanig de onvoorwaardelijke noodzakelijkheid van algemeene bekeering, of het absolute niet-zijn, of een begriploos (begriffloses) zijn in het niet-zijn, of een individueel zijn met een slechts passief en privaat bewustzijn van de verlossing en van het rijk Gods, dus ook zoowel van elke goede als van elke booze zelfstandigheid beroofd, eene ruïne, die tegelijk het gedenkteeken is van de overwinning der heilige waarachtige liefde (System d. c. L. S. 253, 413, 414, 416) [1]).

---

1) E. Reuss verklaart: „la notion de l'indestructibilité de l'âme, d'une continuité de vie qui lui sérait inhérente essentiellement, et tout ce que nous appelons en philosophie l'immortalité et sa preuve ontologique est en dehors du cercle d'idées, dans lequel se meut la théologie apostolique (Histoire de la Théologie Chrétienne au siècle apostolique, p. 237) vgl. ook p. 459.

Renan, l'Antéchrist, p. 356: „Il faut se rappeler, que les crédules sectaires dont nous cherchont à retrouver les sentiments étaient à mille lieues des idées de l'immortalité de l'âme, qui sont sorties de la philosophie grecque." En p. 364: „Tous les hommes meurent une fois, mais les méchant mourront deux fois, car, après la résurrection et le jugement, ils seront replongés dans le néant."

Victor Hugo laat zich aldus uit: „J'ai peine à m'imaginer, que toutes les chenilles humaines deviennent des papillons; j'ai peine à croire que tous les hommes, par cela seulement qu'ils sont hommes et qu'ils ont

Belangrijk is het de denkbeelden van een man als Rothe op dit punt te vernemen. De mensch is, naar zijne voorstelling, in zoover hij causa sui is, ook onvergankelijk. Deze onvergankelijkheid kan hij zich onmiddelijk toeeigenen, voor zoover zijn levensproces, als het zedelijk proces, wezenlijk het proces zijner vergeestelijking (Vergeistigung) is. Want alleen den geest, als absolute eenheid van het ideële en het reale, komt onvergankelijkheid toe. De mensch bezit onvergankelijkheid juist door het proces zijner eigene zedelijke ontwikkeling. Zijne onvergankelijkheid is dus niet eene natuurlijk gegevene, eene hem actueel aangeborene, maar eene die langzaam in hem wordt door het zedelijk ontwikkelingsproces. Naarmate de mensch meer of minder geestelijk is, is hij ook slechts van langeren of korteren duur, ingeval hij zijn bestaan niet werkelijk tot geest verheft en zoo werkelijk, absoluut onvergankelijk wordt. Is de mensch gedaemoniseerd en is hij zoo in het booze werkelijk individueel voleindigd, dan is ook de mogelijkheid verdwenen om, krachtens eene verlossing, uit de zonde terug te keeren. Maar ook dit daemonische leven is niet blijvend. Het is slechts een materieel zijn, dat zich ten slotte geheel moet oplossen. Hoe meer in het daemonische individu het zijn tot de werkelijke geestelijkheid (Geistigkeit) is genaderd, des te langer duurt het proces,

---

vécu, doivent être immortels. Cette seconde naissance, cette résurrection que l'humanité espère, ne serait elle pas plutôt la conquête ou bien la récompense de quelques-uns que la condition naturelle de tous? Et pourquoi sauver tant de paresseux qui n'ont pas construit leur cocon? N'est il pas rationnel et juste que ces chenilles là, — j'entends les hommes qui n'ont point déposé leur âme dans une oeuvre utile, honorable, qui n'ont laissé d'eux-mêmes ni un monument ni un exemple, et qui n'ont vécu que pour leur ventre, — meurent tout entiers et rentrent dans la terre où, comme disent les prédicateurs, ils ont rampé un instant? . . . Je sais que je suis immortel. Si d'autres n'ont pas le sentiment de leur immortalité, j'en suis fâché pour eux, mais c'est leur affaire; pourquoi leur contesterais-je ce qu'ils sentent? Ils ont raison sous doute, et leur instinct ne les trompe pas." (White, Préf. p. 26.)

waarin het zich zelf weder verteert. Het booze is als het booze iets wezenlijks; wij kennen een boosheid, die nooit goed wordt; maar een eindeloos zijn van dit booze kennen wij niet [1]).

In zijne Dogmatik (II, 2, S. 158) schrijft Rothe aldus: „Wanneer wij aan de ééne zijde de eeuwigheid van de straffen der veroordeelden en aan den anderen kant de mogelijkheid van hunne verbetering onvoorwaardelijk moeten erkennen, blijft ons slechts één uitweg over, namelijk aan te nemen, dat de straffen der hel wel is waar voor den veroordeelde zullen eindigen, maar met zijne vernietiging. Alleen deze voorstelling schijnt alle belangen, die op dit punt betrekking hebben, te bevredigen, en zelfs van de zijde der tegenwoordig boven drijvende philosophische overtuiging, die de vroegere meening heeft opgegeven, dat de menschelijke ziel als eene eenvoudige substantie reeds als zoodanig onvergankelijkheid bezit, schijnt haar niets in den weg te staan. Met haar wordt dan ook de impoenitentia finalis psychologisch begrijpelijk. Want in dit geval schijnt het allezins mogelijk te zijn, dat een persoonlijk schepsel, ook nadat hieraan de volstrekte onmacht der zonde tegenover God is openbaar geworden, beslist in de zonde te volharden, wanneer het gesteld wordt voor dit alternatief, òf zich tot God te bekeeren, òf in woedenden trots tegen Hem van zijn eigen bestaan afstand te doen en door langzame zelfvertering eindelijk in de vernietiging onder te gaan [2]).

---

1) Vgl. Theol. Ethik. I. S. 225. II. 190, 192, 216, 242, 332, 334.

2) Bengel teekent bij Openb. 21, 6 aan: „Hij is de Alpha en de Omega in zich zelf altijd dezelfde; daartusschen is echter door den afval van een deel der schepselen een geraas van vergramde letters geweest, na welker vernietiging alleen de Alpha en de Omega heerscht en zich als het begin en het einde, zóó betoont, dat niets wederstrevends meer daar tusschen overblijft. God zal dan, zooals Paulus het in 1 Kor. 15 : 28 uitdrukt, alles in allen zijn."

Sprekend over de verhouding waarin de geloovige tot natuur en vleesch staat, zegt Gunning, Glaube und Sittlichkeit, S. 17: „Ich war ein Verlobter Gottes und habe mir meine sieben Locken abscheeren lassen. Und darum,

Ook Vinet schijnt van meening te zijn, dat de menschelijke persoonlijkheid niet kan blijven voortduren, zoo zij zich geheel van God heeft afgekeerd. In een brief aan Madame Auguste de Stael (144) spreekt hij onbewimpeld zijne ingenomenheid met de gedachte aan de wederherstelling van alle dingen uit. Doch hij verklaart tevens geneigd te zijn om op de vraag of niet een leven buiten God de ziel zóó verslijt en afneemt, dat zij onvatbaar wordt om naar de stem van God te luisteren, een bevestigend antwoord te geven. „Je pense," laat hij dan volgen, „qu'il est un moment, connu de Dieu seul, où le renouvellement de l'âme ne pourrait plus être que la cessation de l'identité. L'Evangile vient à l'appui de cette idée par plus d'une parole, et nous autorise à croire qu'il y a pour l'âme, vivante encore de la vie naturelle, une mort plus absolue, plus irrévocable que celle dont parle Saint Paul aux Ephésiens lorsqu'il leur dit: „Vous étiez morts dans vos fautes et dans vos péchés." Mais cette considération, qui me paraît nous exhorter avec la dernière force à nous hâter d'appeler les âmes, n'existe pas, j'en conviens, pour tous les fidèles, qui ne croient pas tous à cette mortalité sans remède de l'âme, ou plutôt du principe spirituel et divin qui se révèle dans l'âme."

---

ihr Natur und Fleisch, ihr beiden Mittelsäulen des Götzentempels, in der Kraft des Blutes Jesu Christi umfasse ich euch und neige mich kräftiglich, und wenn auch meine schuldige Seele stirbt mit den Philistern so lebt dennoch mein Geist, ich selbst mit Gottes Kindern kraft der Auferstehung meines Herrn."

(*Wordt vervolgd*).

A. J. Th. Jonker.

De verhouding van Jakobus tot Paulus, ten opzichte van de rechtvaardiging uit het geloof.

De vraag naar de verhouding van Jakobus tot Paulus ten opzichte van de rechtvaardiging uit het geloof is in den loop der eeuwen zeer verschillend beantwoord geworden. Nam men tot vóor het optreden van Luther schier algemeen aan, dat Jakobus daarin volkomen met Paulus overeenstemt, het is sedert anders geworden. Volgens Luther wordt Paulus lijnrecht door Jakobus tegengesproken, en bestaat er tusschen beiden een verschil, dat niet weg te nemen is. In zijn Voorrede voor den Brief van Jakobus schrijft hij (in 1522): „Diese Epistel St. Jacobi, wiewol sie von den Alten verworfen ist, lobe ich und halte sie doch für gut, darum, dass sie gar keine Menschenlehre setzet und Gottes Gesetz hart treibet. Aber, dass ich meine Meynung darauf stelle, doch ohne Jedermanns Nachtheil, achte ich sie für keines Apostels Schrift, und ist das meine Ursache: Auf erste, dass sie stracks wider St. Paulum und alle andere Schrift den Wercken die Gerechtigkeit gibt, und spricht: Abraham sey aus seinen Wercken gerecht worden, da er seinen Sohn opferte, so doch St. Paulus, Röm. 4, 2. 3, dagegen lehret, dass Abraham ohne Wercke sey gerecht worden, allein durch seinen Glauben, und beweiset das mit Mose, I Mose 15, 6, ehe denn er seinen Sohn opferte. Ob nun dieser Epistel wol möchte geholfen und solcher Gerechtigkeit der Wercke eine Glosse gefunden werden, kann man sich doch darinne nicht schützen, dass sie Cap. 2. 23

den Spruch Mose, welcher allein von Abrahams Glauben und nicht von seinen Wercken sagt, wie ihn St. Paulus (Röm. 4, 3) führet, doch auf die Wercke zeucht; darum dieser Mangel schleuszt, dass sie keines Apostels sey." Nog sterker laat hij zich uit in de Voorrede voor de uitgave van het N. T. in 1524. In vergelijking inzonderheid met de Paulinische Brieven, noemt hij daarin den Brief van Jakobus „eine rechte ströherne Epistel, denn sie doch keine Evangelische Art an sich hat." [1])

In het voetspoor van Luther traden velen. In den nieuweren tijd o. a. de Wette, Kern, Baur, Schwegler, Kahnis, Weiffenbach en Blom. [2])

Tegenover dezen staan anderen, die de stelling hebben verdedigd, dat er in het geheel geen verschil bestaat tusschen Jakobus en Paulus met betrekking tot de rechtvaardiging uit het geloof; [3]) waarbij dan door sommigen wordt aangenomen, dat Jakobus en Paulus aan de woorden πίστις en δικαιοῦσθαι niet dezelfde beteekenis hebben gehecht. [4])

---

1) In zijn „Tischreden" vinden wij het volgende door hem uitgesproken: „Viele haben gearbeitet, sich bemühet, und darüber geschwitzet, über der Epistel St. Jacobi, dass sie dieselbige mit St. Paulo verglichen. Wie denn Ph. Mel. in der Apologie etwas davon handelt, aber nicht mit einem Ernst; denn es ist stracks wider einander, Glaube macht gerecht, und Glaube macht nicht gerecht. Wer die zusammen reimen kann, dem will ich mein Barett aufsetzen und will mich einen Narren schelten lassen."

2) De Wette, in zijn Kurzgefasstes exegetisches Handb. zum N. T. Kern, in de Tüb. Zeitschr. van het jaar 1835, bl. 1 en verv. Baur, o. a. in zijn Paulus, 2de deel, bl. 330 en verv. Schwegler, in zijn Nachapostol. Zeitalter, I, bl. 413 en verv. Kahnis, in zijn Luther. Dogmatik, I, bl. 356. Weiffenbach, in zijn Exeg.-Theol. Studie über Jac. 2:14—26, Giessen 1871. A. H. Blom, in zijn in 1869 uitgegeven werk: De Brief van Jacobus, Een bijdrage tot de kennis der oud-christelijke literatuur en leer.

3) Ik noem hier slechts de namen van Schneckenburger (in zijn Commentaar); van Neander (Geschichte der Pflanzung und Leitung der chr. Kirche durch die Apostel, II, bl. 858 en verv.); van Wold. Schmidt (Der Lehrgehalt der Jacobusbriefes, Leipz. 1869); van Schaff (Geschichte der apost. Kirche, Holl. vert., 2de uitg., bl. 654—656); van Huther (in Meyer's Krit. exeg. Kommentar über das N. T.); en van J. G. D. Martens (in zijn uitnemend werk: Geloof en Werken volgens den Brief van Jacobus).

4) Dit gevoelen vinden wij reeds bij Calvijn. In den nieuweren tijd is

Bij dezen stand van zaken acht ik het niet overbodig, het vraagstuk in dit Tijdschrift weder ter sprake te brengen, en een poging te wagen, die aan de oplossing bevorderlijk kan zijn. Gelijk bekend is, heeft het zijn ontstaan te danken inzonderheid aan het verschil van gevoelen met betrekking tot de verklaring van Jak. 2:14—26. Ik zal daarom de exegese van deze pericoop laten voorafgaan, om haar tot grondslag te nemen bij het onderzoek naar de bedoelde verhouding van Jakobus tot Paulus.

I.

Nadat Jakobus, in aansluiting aan zijn vermaning om door een heiligen levenswandel en door daden der liefde het woord des Evangelies in beoefening te brengen [1]), in het 13de vers met nadruk gezegd heeft, dat, terwijl de barmhartigheid roemt tegen het toekomend oordeel, dit oordeel onbarmhartig zal zijn voor hem, die geen barmhartigheid gedaan heeft, gaat hij aanwijzen, dat een geloof zonder werken den mensch niet behouden kan. Hij doet dit in de pericoop: Hoofdstuk 2 : 14—16.

Het 14e vers luidt: Wat is het nut (wat baat het, *τί τὸ ὄφελος*), mijne broeders, wanneer iemand zegt, geloof te hebben (*ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν*), maar geen werken heeft (*ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ*)? Het geloof kan hem toch niet behouden (*μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν*). Er bestaat verschil van gevoelen over den zin van de woorden „wanneer iemand zegt geloof te hebben." Volgens vele uitleggers [2]) geeft het „zeggen" hier zooveel

---

het voorgestaan o. a. door Hofmann (Schriftbeweis, I, bl. 639 en verv.); door Wiesinger (in Olshausen's Commentaar); door Meszner (Die Lehre der Apostel, bl. 88—99); door Lange (in zijn Bibelwerk); en door Prof. van Oosterzee (De Theologie des N. V., 2de uitg., § 31, 5; vgl. zijn Christelijke Dogmatiek, II, § 119, 7).

1) Zie Hoofdst. I: 22—27.

2) O. a. Calvijn, Wolf (Curae philologicae et criticae), Wiesinger, Lange en de Wette.

te kennen als: voorgeven, voorwenden, en moet op dat „zeggen" de nadruk worden gelegd. De persoon, dien Jakobus in het oog heeft, zou dan in de werkelijkheid geen geloof hebben, maar enkel voorwenden, het te bezitten. Te recht is tegen deze opvatting ingebracht, dat zij in strijd is met den samenhang, die duidelijk aanwijst, dat de waarheid van dat „zeggen" niet in twijfel getrokken, maar veeleer door Jakobus de mogelijkheid aangenomen wordt, dat er wel geloof kan zijn zonder werken. Ook zou Jakobus een geloof, dat hij slechts als voorgewend beschouwde, niet voor geloof erkend, en zich geenszins de moeite gegeven hebben om uitdrukkelijk te doen uitkomen, dat het niet behouden kan [1]). Wij vatten daarom het „zeggen" op in de meermalen voorkomende beteekenis van verklaren, en nemen daarbij aan, dat de waarheid van dit „verklaren" door Jakobus niet betwijfeld wordt [2]).

Het geheele redeverband doet ons zien, dat met ἔργα zoodanige werken bedoeld zijn, waaruit het geloof kan worden gekend; werken, die beantwoorden aan „de volmaakte wet, die der vrijheid is," en den stempel dragen

---

1) Vgl. Huther, in Meyer's commentaar; Blom, in de Godgeleerde Bijdragen voor 1865, eerste Stuk, bl. 8, en in zijn reeds genoemd werk, bl. 143; en Martens, t. a. p., bl. 73.

2) Vraagt men wellicht, waarom Jak. dan geschreven heeft: „Wanneer iemand *zegt* geloof te hebben", en niet eenvoudig „wanneer iemand geloof heeft" — het antwoord is: omdat het bestaan van een geloof zonder werken niet anders, dan uit zulk een „zeggen" kan worden opgemaakt. Ook zou met Huther dit antwoord gegeven kunnen worden: „Dass es nicht einfach heisst: ἐὰν πίστιν τις ἔχῃ, erklärt sich aus der lebendigen Darstellung, in welcher Jak. den Gegner vorführt, wie er sich auf seine πίστις beruft." Wat het ontbreken van het Art. vóor πίστις betreft: ten onrechte heeft men zich daarop beroepen voor de door ons bestredene opvatting van λέγειν. Zeer juist heeft Huther daartegen opgemerkt: „Der Artikel fehlt hier, wie öfters im N. T., wo das Wort eine an sich bestimmte Sache ausdrückt, zumal wenn dieselbe ihrer Qualität nach hervorgehoben werden soll." Bovendien blijkt genoegzaam uit de volgende verzen, dat πίστις nu eens *met*, dan weêr zonder Art. voorkomt, zonder dat daardoor de beteekenis een verandering ondergaat.

van het christelijk geloof. Zulke werken ontbraken bij hem, die verklaarde, geloof te hebben. Toch mochten zij niet ontbreken, omdat het geloof zich juist daardoor als zaligmakend doet kennen. Daarom vraagt Jakobus: „Het geloof (ἡ πίστις) kan hem toch niet behouden?" Sommigen hebben aan het art. vóor πίστις de kracht van een pron. demonstr. toegekend, alsof daardoor een bijzondere nadruk gelegd werd op het karakter van het geloof, dat de τίς zegt te hebben [1]). Men zie echter Hoofdst. 1:3, waar ὑπομονή, en Hoofdst. 1:15, waar ἁμαρτία op dezelfde wijze eerst zonder, daarna met het art. gevonden worden, zonder dat op dit art. een bijzondere nadruk moet worden gelegd. Anderen hebben den nadruk op αὐτόν gelegd [2]). De bedoeling is dan, dat het geloof *hem* (nl. den τίς) niet zalig kan maken, die bij zijn geloof, waarop hij zich voor de zaligheid verlaat, de werken mist. Dit is de juiste opvatting. In hoofdzaak komt zij overeen met die, volgens welke de nadruk op ἡ πίστις valt, en aan ἡ πίστις hier de beteekenis moet worden gegeven van: het geloof, dat geen werken heeft. Dat er van zulk een geloof hier sprake is, blijkt uit den samenhang [3]). Jakobus zegt dus niet in het algemeen, dat het geloof niet behouden kan, maar wel, dat het geloof, waaraan de werken ontbreken, niet behouden kan. Daarom vraagt hij met het oog op het geloof van den τίς, dat zoodanig is: „Wat is het nut, mijne broeders?"

In het 15de en 16de vers toont Jakobus op aanschouwelijke wijze nader aan, dat het geloof zonder werken niets baat. „Indien er nu (ἐὰν δέ) een broeder of zuster (ἀδελφὸς ἢ ἀδελφή) naakt mochten zijn (γυμνοὶ ὑπάρχωσι), en gebrek hebbende aan dagelijksch voedsel (καὶ λειπόμενοι τῆς ἐφημέρου τροφῆς)." Het partikel δέ achter ἐάν

1) Zoo o. a. Schneckenburger, Lange en Wernink (in zijne Exegetische Studiën over πίστις en πιστεύειν in het N. T., bl. 144).

2) Huther, Martens (t. a. p., bl. 80) e. a.

3) Men zie b. v. vers 17, 20, 22, 24 en 26.

duidt aan, dat hij nu een aanvang maakt met de bestrijding van den persoon, dien hij in vs. 14 in het oog heeft. De buitengewone drangreden tot het bewijzen van barmhartigheid in het geval, dat hij hier zijn lezers voorhoudt, geeft hij te kennen door den hulpbehoevende voor te stellen als een ἀδελφός of een ἀδελφή. In vers 16 laat hij hen nu zelven oordeelen: „En iemand onder u tot hen zou zeggen (εἴπῃ δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν): Gaat heen in vrede (ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ), ziet dat gij u warmt en u verzadigt (θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε), en gijlieden zoudt hun niet geven de nooddruftigheden (τὰ ἐπιτήδεια) des lichaams — wat is het nut (τί τὸ ὄφελος)?" De woorden θερμ. en χορτ. zijn imperativi Med., die in dit verband niet een bevel, maar een aansporing te kennen geven. De persoon, dien Jakobus sprekende invoert, betoont zich niet geheel onverschillig omtrent den behoeftigen toestand van zijn „broeder" of „zuster". Hij is zelfs niet zonder eenig medegevoel. Hij erkent, dat er inderdaad groote behoefte bestaat aan kleeding en voedsel. Maar hij laat het bij dit medegevoel, laat het bij deze erkenning. En het eenige, waardoor hij ze aan den dag legt, is: dat hij een vriendelijk en welmeenend woord spreekt bij het afscheid, en tot de nooddruftigen zegt: „ziet, dat gij u warmt (door behoorlijke kleeding), en u verzadigt!"

Dat Jakobus het in deze verzen gezegde niet voorstelt als werkelijk zoo te hebben plaats gevonden onder zijne lezers, maar alleen als een objectieve mogelijkheid, is duidelijk. Evenzeer is duidelijk, dat hij op deze wijze niet, dan zijdelings tot het door daden betoonen van barmhartigheid aanspoort. Kennelijk is het hem hier enkel te doen om in het licht te stellen, dat een barmhartigheid, die het alleen bij woorden laat (χωρὶς ἔργων is), en zich niet ook door daden openbaart, in het geheel geen waarde heeft, daar de hulpbehoevende broeder of zuster er in het geheel niet door gebaat wordt.

Het is van groot belang voor de juiste beteekenis van

πίστις in deze pericoop, niet uit het oog te verliezen, dat Jakobus het barmhartig medelijden niet voorstelt als iets, waarvan de barmhartige daden onafhankelijk zijn, alsof men tot die daden zou kunnen komen zonder dat medelijden. Veeleer beschouwt hij dit medelijden als de drijfveer tot die daden. Hetgeen hem echter daaraan weinig of geen waarde doet hechten, het is, dat datgene, waarop het daarbij aankomt, nl. de barmhartige daden, achterwege blijft. Het geheele voorbeeld geeft ons den indruk, dat hij de barmhartigheid, waarvan hier sprake is, op zich zelve wel voor barmhartigheid erkent, maar niet voor die innige, levende barmhartigheid, welke niet kan nalaten, gehoor te geven aan den drang tot weldoen. En wel, omdat zij het van zichzelve verkrijgen kan om, terwijl zij overtuigd is van de noodzakelijkheid, en eveneens van de verplichting, om iets te doen tot leniging van anderer nood, zich nochtans daaraan onttrekt.

In het 17de vers past Jakobus het beeld, dat hij zooeven gebruikt heeft, toe op hetgeen hij in vers 14 gezegd heeft. „Alzoo ook het geloof (οὕτω καὶ ἡ πίστις), wanneer het geen werken heeft (ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα) νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν." De woorden πίστις en ἔργα hebben hier blijkbaar dezelfde beteekenis als in vers 14. Daarbij mag echter onze aandacht niet ontgaan, dat in ons vers niet de τίς, maar het geloof het subject van ἔχῃ is. — Wat de uitdrukking „werken hebben" betreft, zij geeft niet hetzelfde te kennen als werken doen. Het „werken hebben" is de vrucht van het werken doen, en van dit doen onafscheidelijk. In den zin, waarin hier van „werken" gesproken wordt, kan men geen werken voor een ander doen. In het „werken hebben" zooals zij hier bedoeld zijn ligt derhalve opgesloten, dat hij, die ze heeft, ze heeft, omdat hij ze zelf heeft gedaan. Wordt alzoo van het geloof gezegd, dat het „werken heeft," dan kan dit niets anders beteekenen, dan dat de werken, die het geloof heeft, door het geloof zelf gedaan zijn.

Nu kan het geloof-zelf, in abstracto beschouwd, niet gezegd worden, werken te doen. Wel de mensch, in wien het geloof is en werkt. Is dus het geloof in den mensch, en doet de mensch werken, die geloofswerken zijn, dan doet hij ze niet onafhankelijk van het geloof, maar door het geloof, dat in hem is. Hieruit volgt, dat Jakobus, als hij van het geloof zegt, dat het werken heeft, daarmede bedoelt, dat het geloof de kracht geeft tot het doen van werken, of ook, dat het daartoe dringt en in staat stelt, zoodat hij, die komt tot het doen van werken, en, tengevolge daarvan, tot het hebben van werken, hiertoe gekomen is door het geloof, dat in hem is. En dat volgens Jak. het geloof de kracht is, die het doen, en daarom ook het hebben van werken mogelijk maakt, zien wij duidelijk uit hetgeen hij Hoofdst. 5:15—18 aan het geloof toeschrijft [1]).

Het geloof, dat geen werken heeft, noemt Jakobus *νεκρὰ καθ' ἑαυτήν*. Ook uit deze woorden blijkt, dat volgens hem de werken niet buiten het geloof om gedaan worden, en niet in een bloot uitwendige betrekking tot het geloof staan, maar uit het geloof voortkomen, omdat het daartoe in staat stelt. Want hij zou het geloof zonder werken niet *νεκρὰ καθ' ἑαυτήν* hebben kunnen noemen, indien hij de werken niet beschouwde als onafscheidelijk van een geloof, dat niet *νεκρὰ καθ' ἑαυτήν* is.

Het woord *νεκρά* is verschillend opgevat. Volgens Prof.

---

1) Aangaande de uitdrukking „werken hebben" zegt Dr. Blom (t. a. p., bl. 80 en 81: „Kon de auteur zóó over de werken gesproken hebben, indien hij aan de *πίστις* een immanente kracht had toegeschreven, die zich in daden *moet* openbaren? Wie toch zou ooit b. v. van de liefde zeggen, dat zij weldaden *heeft*..... Dit is zeker, dat hij zich zoo niet had kunnen uitdrukken, indien hij overtuigd was geweest, dat goede werken noodzakelijke uitingen waren van een zedelijk- godsdienstig beginsel, en dat dit beginsel was het geloof. Neen, geloof en werken staan bij hem in dezelfde verhouding tot elkander als weten en doen, en wel van zulk een weten, dat van buiten af aangebragt is en niet de vrucht van eigen ervaring." Men zie de afdoende weêrlegging van deze bewering bij Martens, t. a. p., bl. 76—79.

Martens [1]) moet het genomen worden in den zin van „vruchteloos," nutteloos," dat dan gelijk zou staan met „machteloos." Voor laatstgenoemde beteekenis beroept hij zich op Rom. 7:8. Maar afgezien van het bezwaar, dat „vruchteloos" of „nutteloos" niet gelijk kan worden gesteld met „machteloos," geldt tegen die opvatting, dat de werken niet gezegd kunnen worden, aan het geloof kracht te geven en het geloof te doen opleven, gelijk (Rom. 7:8) de wet kracht geeft aan het princiep der zonde, en het opleven doet. Wel kan uit de werken worden opgemaakt, dat het geloof leeft, maar de werken als zoodanig kunnen het geloof niet doen leven. Geeft de wet werking en kracht aan de zonde, de werken kunnen niet gezegd werden, werking en kracht te geven aan het geloof, daar zij zelven een werking zijn van het geloof, en aan de kracht van dit geloof hun ontstaan te danken hebben.

Huther vat νεκρά op in den zin van „inanima, gleich einem Leichnam," en de Wette vertolkt het door „ohne Geist, d. h. Leben, Lebenskraft, also nicht zunächst auf den Erfolg zu beziehen, sondern als innere Beschaffenheit zu fassen." Het komt mij voor, dat deze opvatting, waarmede die van Huther in hoofdzaak overeenkomt, geheel beantwoordt aan de bedoeling van Jakobus. Dit bewijst het 26ste vers, waar hij het geloof zonder werken dood noemt, „gelijk een lichaam zonder geest dood is." Deze opvatting is eveneens in overeenstemming met vers 15 en 16, waarin Jakobus niet zeggen wilde, dat de werken kracht geven aan de barmhartigheid als zoodanig, maar dat de barmhartigheid, indien zij geen barmhartigheid doet, als zonder levenskracht openbaar wordt.

Sommige uitleggers verbinden ἑαυτήν met het ἡ πίστις,

---

1) T. a. p., bl. 86 en 87. Blom (Godgel. Bijdragen, bl. 10 en De Brief van Jacobus, bl. 144) geeft daaraan de beteekenis van „zonder kracht en heilrijk gevolg."

en geven daaraan de beteekenis van: op zich zelf, zoodat de bedoeling zou zijn, dat het geloof op zich zelf genomen (het geloof alleen, zonder werken) νεκρά is. Tegen deze opvatting pleit niet slechts, dat dan καθ' ἑαυτήν geheel pleonastisch zou zijn, daar nl. hetzelfde reeds uitgesproken is in ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, maar ook, dat het te ver van ἡ πίστις staat om zonder willekeur daarmede verbonden te kunnen worden. Blijkbaar behoort het bij νεκρά, zooals reeds de plaatsing aanwijst. Bij deze constructie kan het in tweeërlei beteekenis worden genomen. Prof. Martens vat het op in die van: bij zich zelf. Hij vertolkt (t. a. pl. bl. 88) zijn bedoeling o. a. met deze woorden: „Het geloof is werkeloos met betrekking tot zichzelf, daar het zich niet verschaft wat het zich verschaffen kon en moest, zich en dus den mensch in wien het is, de σωτηρία namelijk, vs. 14, het heil, het goddelijk heil." En op bl. 89: „Het geloof is dan, ingeval het geene werken mogt hebben, dood, zonder werking bij zich zelf, afgezien nog van de werken zoo pas genoemd, die het niet heeft, waartoe het niet overhaalt, die het niet laat doen." Het komt mij voor, dat deze interpretatie niet van gezochtheid is vrij te pleiten. Ook heeft zij tegen zich, dat, om een goeden zin te verkrijgen, νεκρά hier in een andere beteekenis, dan zoo even genomen is. Bovendien is het niet duidelijk, hoe de werken kunnen gedacht zijn als oppositum van bij zichzelf (= voor zich zelf). Het geloof heeft werken, of het heeft geen werken Heeft het werken, dan heeft het ze niet anders, dan voor zich zelf. En haalt het niet over tot werken, laat het die niet doen, dan heeft het in het geheel geen werken. Hoe zou dan nog gezegd kunnen worden dat het geloof, ingeval het geen werken mocht hebben, bij zich zelf (= voor zich zelf) zonder werking is, „afgezien nog van de werken zoo pas genoemd, die het niet heeft?" Tot het maken van de tegenstelling, die in deze woorden vervat is, geeft καθ' ἑαυτήν geen recht.

Ik geef daarom de voorkeur aan de verklaring van καθ'

ἑαυτήν door: met betrekking tot zichzelf, in den zin van: in zichzelf. De bedoeling is dan, dat het geloof, indien het geen werken heeft, in zijn wezen zonder eenige levenskracht is. [1]) M. a. w.: evenmin als het medelijden, waarvan sprake is in vers 15 en 16, een levendig medelijden is, evenmin is ook het geloof, dat geen werken heeft, een levend geloof [2]).

Volgens het 14e vers erkent Jakobus ook bij hem, die geen werken heeft, het bestaan van het geloof. Hoe hij nu over zulk een geloof denkt, geeft hij te kennen in het 17e vers. Hij zegt dus niet in het algemeen, dat het geloof in zich zelf, maar wel, dat het geloof, waaraan de werken ontbreken, in zich zelf νεκρά is. Hij beschouwt de werken als de levensteekenen van het geloof, en uit het ontbreken van die werken besluit hij, dat het geloof geen levend geloof is. Hierbij moet evenwel in het oog worden gehouden, dat Jakobus om geen andere reden het geloof zonder de werken in zich zelf dood noemt, dan om te doen uitkomen, dat het οὐ δύναται σῶσαι (v. 14), en geheel nutteloos is (τί τὸ ὄφελος;).

Het 18de vers heeft tot groot verschil van meening aan-

---

1) De Vulgaat heeft *in semet ipsa*. Rom. 14: 22a: „Hebt gij geloof, κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ" interpreteert van Hengel (in zijn Interpretatio epistolae Pauli ad Romanos) zeer juist op deze wijze: „Tune fidem habere ais, qua tibi persuasum sit, cibos a se invicem non distinguendos esse? Optime, sed eam, ubi periculum nocendi evitandum est, intus retine, solo Deo teste." Hij vat alzoo κατὰ σεαυτόν op in de beteekenis van „*intus*."

2) Vgl. de Wette. Prof. Martens heeft tegen deze opvatting deze bedenking gemaakt (t. a. p., bl. 88; vgl. Schneckenburger): „Daarmede zou echter het bestaan van het geloof, bij het gemis van werken, geheel zijn opgeheven; wat in zich zelf dood is, door innerlijk gebrek en verval, dat zou toch bij Jacobus den naam van geloof niet verdiend hebben, en hij erkent duidelijk ook bij hem, die geene werken heeft, het aanwezen van geloof, vs. 14." Dit bezwaar kan echter niet als afdoende worden beschouwd, niet alleen, omdat het al of niet aanwezig zijn van eene zaak niet bepaald wordt door zijn al of niet zonder leven of levenskracht zijn, maar ook, omdat de samenhang genoegzaam bewijst, dat Jakobus ook een geloof, dat zonder leven of levenskracht is, met den naam van geloof bestempelt.

leiding gegeven. Volgens de kritisch vaststaande lezing luidt het aldus: Ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν [1]). Met ἀλλ' ἐρεῖ τις wordt blijkbaar een tegenwerping ingeleid [2]). Zij is vervat in de woorden: „Gij hebt geloof, en ik heb werken." Wie is die ik, en wie is die gij? De persoon, die hier met „gij" wordt toegesproken, zou dezelfde kunnen zijn als de τίς van vers 14, die verklaarde geloof te hebben. Daarentegen kan de τίς, die hier sprekende wordt ingevoerd, niet dezelfde zijn als die van vers 14, omdat deze van zich zelven niet zeggen kon, dat hij werken heeft. Wie is hij dan? Om het antwoord op deze vraag te vinden, is het noodig, de woorden „Gij hebt geloof en ik heb werken" eerst wat meer van nabij te bezien.

Het is duidelijk, dat het woordje „en" hier een adversatieve beteekenis heeft, en dat daarmede „het hebben van werken" tegenover „het hebben van geloof" wordt gesteld. Blijkens het verband kan met „het hebben van geloof" niet anders bedoeld zijn, dan dat de persoon, die door den τίς wordt toegesproken, enkel geloof heeft en geen werken. Maar wat wil die τίς van zich zelven te kennen geven, als hij zegt: ik heb werken? Dat hij alleen werken heeft en geen geloof? Of wel, dat hij, ofschoon hij niet spreekt over zijn geloof, maar alleen over

1) De Rec. heeft achter de woorden τὴν π. σου niet χωρὶς τ. ἔργων, maar ἐκ τ. ἔργων. Deze lezing wordt echter slechts in G K en in enkele minusculi gevonden, terwijl de bovengenoemde ℵ A B C e. a. aan haar zijde heeft. Ook heeft de Rec. achter het eerste τῶν ἔργων een σου, en achter het tweede τὴν πίστιν een μου. Maar met de lezing ἐκ in plaats van χωρίς vervalt ook het pron. σου, dat in ℵ A B, vele minusculi en oude vertalingen gevonden wordt. Wat het pron. μου aangaat, het is er blijkbaar bijgevoegd, om de tegenstelling met het eerste τὴν πίστιν σου meer te doen uitkomen.

2) Vgl. 1 Cor. 15:35. Tegen het gevoelen, dat ἀλλ' ἐρεῖ τις niet een tegenwerping zou inleiden, maar slechts een voortzetting van de rede zou zijn, zoowel als tegen de op dit gevoelden gegronde verklaringen, zie men de afdoende bezwaren van Huther, en inzonderheid die van Martens, t. a. p., bl. 94—106.

zijn werken, zich nochtans bewust is, ook geloof te hebben? Het komt mij voor, dat niet het eerste, maar het laatste de bedoeling is. Hiervoor pleiten de woorden: „En ik zal u uit mijne werken het geloof toonen"; waaruit wij mogen afleiden, dat bij hem, die alzoo spreekt, het geloof niet ontbreekt. Want indien hij het geloof niet had bij de werken, die hij heeft, hij zou uit zijne werken geenszins het geloof kunnen toonen, terwijl hij zich daartoe blijkbaar wel in staat acht. Hij spreekt dan ook met opzet niet over zijn geloof, en stelt het geheel op den achtergrond, omdat hij zich overtuigd houdt, dat de werken, die hij heeft, het geloof genoegzaam toonen [1]).

De bedenking, die in vers 18a gemaakt wordt, heeft ten doel om aan te toonen, dat er geen geloofswerken kunnen zijn zonder geloof, maar wel geloof zonder werken.

---

1) Volgens Prof. Martens (bl. 91—93) zou de bedoeling zijn: „*Gij* hebt geloof en geen werken, en *ik* heb werken en geen geloof", en zou de persoon, die hier het woord voert, het „hebben van werken" verkieslijk geacht hebben boven het „hebben van geloof", dat hij niet had, en ook niet begeerde. Hieruit leidt hij dan af, dat wij hier te doen hebben met een niet-christen. Het komt mij echter voor, dat de woorden van den tekst tot deze opvatting geen recht geven, daar zij geen recht geven om aan te nemen, dat er een „ik heb wat beter is" ligt opgesloten in de wijze, waarop de spreker zich uitdrukt. Ook bevatten zij geen enkele aanduiding, waaruit kan worden opgemaakt, dat die spreker, gesteld al, dat hij het hebben van werken alleen verre stelde boven het hebben van geloof alleen, niet om het geloof gaf, dat de ander had, en zooals deze het had. Staat het toch, ook volgens Prof. Martens, vast, dat het hier bedoelde geloof het chr. geloof is, het is dan niet waarschijnlijk, dat Jakobus, zonder eenigen schijn van tegenspraak, de werken van een niet-christen zou hebben doen stellen boven het geloof van een christen, al had dit geloof ook geen werken aan te wijzen. Bovendien blijkt in geen enkel opzicht, dat de spreker zich zonder het te verbloemen het geloof ontzegt, en is er in het geheele verband niet beweerd, dat er geloofswerken konden zijn zonder geloof. Wel, dat er geloof kon zijn zonder werken. Er komt nog bij, dat tot dusver, en voorts in de geheele pericoop, in geen anderen zin van werken gesproken wordt, dan in dien van *geloofs*werken, immers van werken, die de vruchten zijn van het geloof, en waaruit het geloof kan worden onderkend: zoodat bezwaarlijk kan worden aangenomen, dat Jakobus alleen in ons vers het woord „werken" in een andere beteekenis zou hebben genomen, zonder dit eenigermate te doen uitkomen.

Om dit in het licht te stellen, voert Jakobus een spreker in, wiens woorden hem daartoe aanleiding kunnen geven, ten einde den τίς van vers 14 elk argument, dat hij zou kunnen bijbrengen, te ontnemen. Mocht deze zich willen verdedigen tegen het gezegde, „dat het geloof, wanneer het geen werken heeft, in zich zelf dood is," door de zaak zóo voor te stellen, alsof het geloof alleen in ieder geval even goed was als de werken zonder geloof, Jakobus brengt hem tot zwijgen door nu zelf het woord te nemen, en te zeggen: „*Toon mij uw geloof zonder de werken, en ik zal u uit mijne werken het geloof toonen.*" Hij bedoelt hiermede, dat, daar de werken de hoedanigheid van het geloof aanwijzen, het geloof zonder de werken niet getoond kan worden; terwijl, om dezelfde reden, uit de werken wel de hoedanigheid van het geloof kan worden getoond, omdat er geen geloofswerken kunnen zijn zonder het geloof, waaraan zij beantwoorden. In het eerste gedeelte van ons vers laat dus Jakobus iemand iets zeggen, ten einde daaruit aanleiding te ontleenen om hetgeen hij in vers 17 gezegd heeft nader te staven [1]).

Wat het woord „*toonen*" betreft, het moet hier, gelijk meermalen elders, worden opgevat, niet in den zin van: *het bestaan van iets bewijzen*, maar in dien van: *iets in zijn eigenlijke gesteldheid en hoedanigheid openbaren of laten zien* [2]).

„*Toon mij uw geloof zonder de werken.*" Met nadruk is σου achter τὴν πίστιν gevoegd, omdat de persoon, die bestreden wordt, zich zelf het geloof toeschrijft, en er van het geloof, *zooals hij het heeft*, gesproken wordt. Bij de woorden: „*En ik zal u uit mijne werken*

---

1) Het gevoelen van Blom e. a., volgens hetwelk de τίς van vers 18 een Pauliner zou zijn, die door Jakobus bestreden wordt, zullen wij te zijner plaatse in het tweede gedeelte van deze verhandeling ter sprake brengen. Wij gaan het daarom voorhands met stilzwijgen voorbij.

2) Zoo komt δείκνυμι ook voor Jak. 3:13. Men zie ook Lc. 20:24; Joh. 14:8, en 5:20; Openb. 21:9 en andere plaatsen, en vergel. Martens, bl. 110 en 116.

het geloof toonen" daarentegen behoefde er achter πίστιν geen μου te staan. Het art. τήν is voldoende, omdat er sprake is van het geloof, het geloof zooals het is en zijn moet. De woorden „zonder de werken" (d. i. zonder de daarbij behoorende werken) kenschetsen het geloof van den persoon, en stellen de hoedanigheid daarvan in het licht. Daarentegen duidt de praap ἐκ aan, dat het „toonen" van het geloof op den grond van de werken, die daaruit zijn voortgekomen, berust. Op deze wijze moest de aangevallene tot de overtuiging worden gebracht, dat zijn geloof, waarop hij zich beroemde, en zooals hij het had, een dood geloof is, immers een geloof zonder innerlijke levenskracht.

In het 19de vers gaat Jakobus voort, den τίς van vers 14 te bestrijden. Het is hem nu te doen om in het licht te stellen, dat een geloof zonder werken niets baat, en niet behouden kan. „Gij gelooft, dat God één is (σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ὁ θεός ἐστι)." Wil Jakobus met deze woorden te kennen geven, dat het geloof van den τίς niets meer is, dan een vasthouden van de eenheid Gods? Indien dit aangenomen moest worden, dan ware er geen onderscheid tusschen zijn geloof en dat van de Joden, terwijl het inderdaad zich daarvan onderscheidt, omdat het is de πίστις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης [1]). Ook zou het dan zelfs van het geloof der daemonen niet verschillend zijn. En wie zal kunnen aannemen, dat in de schatting van Jakobus het christelijk geloof zonder werken, al noemt hij het ook νεκρά, geheel op éene lijn staat met het geloof, dat de daemonen hebben? Anderen hebben uit die woorden de gevolgtrekking gemaakt, dat Jakobus in de geheele pericoop niet spreekt over het specifiek christelijk geloof, maar alleen „de vulgari Dei notitia." [2]) Maar reeds het 22ste vers, in verband met vers 23 beschouwd,

1) Zie vers 1. Vgl. Martens, t. a. p., bl. 124.
2) Zoo b. v. Calvijn in zijn Commentaar.

stelt het buiten twijfel, dat in deze pericoop het geloof inderdaad als iets meer, dan zulk een „vulgaris Dei notitia" beschouwd wordt. Wel is waar duiden de woorden „gij gelooft, dat God één is" niet het specifiek christelijk geloof aan. Maar blijkbaar moet met de meeste uitleggers worden aangenomen, dat Jakobus het geloof aan de eenheid van God slechts als een voorbeeld bijbrengt.

„Gij gelooft, dat God één is. Gij doet wel (καλῶς ποιεῖς)." Het is uitnemend, dat gij dat gelooft. „Ook de daemonen gelooven het (καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι), en zij huiveren (καὶ φρίσσουσιν)." Waarom huiveren de daemonen, terwijl zij gelooven, dat God één is? Omdat zij, hoewel zij erkennen, dat er geen God is buiten God, zich nochtans vijandig naast God stellen, en daardoor in voortdurenden angst verkeeren, dat God eenmaal zijn macht tegen hen gebruiken, en met zijn oordeel hen treffen zal. Er is in het geheele vers een zekere ironie niet te miskennen. Deze ironie gaat zelfs tot sarcasme over, zoowel door het stellen van het geloof der daemonen tegenover dat van den τίς, als door de verbinding van πιστ. met φρίσσ. [1]).

Wat wil Jakobus nu met dit voorbeeld? De bedoeling ligt voor de hand. De daemonen gelooven aan de eenheid van God. Maar omdat zij dat geloof niet doen gepaard gaan met de gehoorzaamheid en de werken, die het vordert, kan het hen zoo weinig zalig maken, dat zij veeleer in onophoudelijke vrees voor het gericht moeten verkeeren. Terwijl Jakobus dus toestemt, dat er een geloof zonder werken kan zijn, doet hij tevens uitkomen, dat zulk een geloof alle behoudende kracht mist, en veeleer reden geeft om te vreezen voor het oordeel (zie vers 13).

De Wette, Wiesinger e. a. hebben uit de constructie van πιστεύειν met ὅτι afgeleid, dat in vers 19 sprake is van een bloot theoretisch geloof, en daarop de meening

1) Vgl. Wiesinger.

gebouwd, dat aan het geloof van den τίς „das Moment der vertrauensvollen Hingebung" ontbrak. Te recht heeft Huther daartegen opgemerkt, „dass eine Konstruction mit εἰς oder ἐν hier, wo gerade die Einheit Gottes hervorgehoben werden soll, gar nicht angewendet werden konnte." Uit de constructie van πιστ. met ὅτι als zoodanig kan dus die gevolgtrekking niet worden gemaakt. Toch komt het mij voor, dat de gevolgtrekking op zich zelve juist is. Ik meen dit te mogen besluiten uit het feit, dat Jakobus het geloof van den τίς met dat der daemonen vergelijkt. Zonder twijfel heeft hij daarmede niet willen zeggen, dat hetgeen die τίς geloofde niet meer was en geen meerdere waarde had, dan hetgeen de daemonen gelooven. Maar dit neemt niet weg, dat de hoedanigheid van diens geloof nochtans eenige overeenkomst had met die van het geloof der daemonen. Wat toch is het kenmerk van dezer geloof? Immers dit: dat zij, terwijl zij zich overtuigd houden van de waarheid, dat God één is, zich evenwel niet in geloofsgehoorzaamheid aan God overgeven. De τίς, die hier bestreden wordt, geloofde niet enkel aan de eenheid van God, maar aan al de waarheden van het Evangelie. Hij gaf daaraan zijn volle toestemming. Maar op hem had dit niet dien invloed, dat hij in geloofsgehoorzaamheid zich aan God overgaf; hetgeen hieruit blijkt, dat hij anders bij zijn geloof de werken zou hebben gevoegd.

Intusschen ontbreekt alle grond om uit vers 19 af te leiden, dat Jakobus geen ander geloofsbegrip kent, dan dat van een bloot verstandelijk voor waar houden, en dat in de geheele pericoop in geen anderen zin over geloof wordt gesproken [1]). Wat dit laatste betreft, reeds uit het 22ste en 23ste vers blijkt het tegendeel. Ook onderscheidt Jakobus in de pericoop zeer duidelijk twee soorten van geloof: een geloof, dat hij dood noemt, en een ander, dat uit de werken kan worden gekend. Ge-

1) Zoo o. a. Blom, t. a. p., bl. 142.

steld dus al, dat het eerste in zijn schatting niets meer was, dan een bloot verstandelijk voor waar houden, aan het andere zal hij dan toch wel meerdere waarde hebben toegekend. Wat nu de bewering aangaat, dat Jakobus in het geheel geen ander geloofsbegrip heeft gehad, de onjuistheid en het willekeurige daarvan blijkt voldoende uit verschillende plaatsen van den Brief. Van een bloot verstandelijk voor waar houden kan immers niet gezegd worden, dat de beproeving er van lijdzaamheid werkt [1]). Zulk een geloof is in het geheel niet vatbaar voor beproeving in den zin, waarin Jakobus dit woord neemt (πειρασμός). Wanneer hij voorts wijst op de zekerheid van de gebedsverhooring, als men in geloof tot God nadert [2]), dan zal hij met dit geloof zeker iets meer hebben bedoeld, dan een zaak des verstands. „Rijk te zijn in het geloof" [3]) zal toch wel te kennen geven een innerlijken rijkdom, die met het geloof verbonden is, en door het geloof wordt medegedeeld. „Het gebed des geloofs" heeft volgens Jakobus de kracht om een zieke te behouden, en buitengewone uitkomsten te verkrijgen [4]). Zou hij die kracht aan het geloof hebben toegeschreven, indien het in zijn schatting niets meer was, dan een bloot verstandelijk voor waar houden?

Het 20ste vers vormt den overgang en de inleiding tot het bewijs uit de H. Schrift, dat het geloof zonder de werken niets baat. Met de woorden „Doch wilt gij leeren kennen (θέλεις δε γνῶναι)" duidt Jakobus aan, hoe zeker hij van zijn zaak is, en dat zijn tegenstander nu volkomen overwonnen zal zijn. Hij noemt hem een ledig (κενός) mensch. Daarmede teekent hij hem als iemand, die zonder innerlijke waarde is. En wel, omdat

---

1) Zie Hoofdst. 1 : 3.
2) Hoofdst. 1 : 5—8.
3) Hoofdst. 2 : 5.
4) Hoofdst. 5 : 15—18.

hij, terwijl hij rijk meent te zijn, innerlijk arm is, daar hij zich immers beroemt op een **dood** geloof, een geloof, dat geen werken heeft, en daarom ook niet behouden kan.

Het geloof zonder werken wordt hier *ἀργή* [1]) genoemd. Dit woord beteekent: werkeloos, nutteloos, tot niets nut. Het wordt ook gebruikt van hetgeen men een dood kapitaal pleegt te noemen. Het geloof zonder de werken (*χωρίς τῶν ἔργων*) noemt Jakobus derhalve *ἀργή*, omdat het niets uitwerkt met betrekking tot het *σῶσαι*, en ook anders geheel werkeloos is. Zeer juist zegt Prof. Martens [2]), dat de keus van het adj. *ἀργή* en de oorspronkelijke samenstelling van dit woord (*ἀ-εργή*) in dit verband denken doet aan de werken, die het geloof hebben moet, en dat, indien Jakobus de machtigste drangreden tot het doen van werken niet in het geloof-zelf gezien had, dat toch naar zijn inzicht de macht moest hebben om te behouden, het zeer bevreemdend zou zijn, dat hij in de geheele pericoop niet éene drangreden gebezigd heeft, om aan te sporen, zich daarop toe te leggen.

In vers 21—23 bewijst Jakobus zijn stelling uit de belangrijkste bijzonderheid in het leven van Abraham. Waarom hij juist Abraham kiest? Omdat voor hem en zijn lezers, die christenen uit de Joden waren, Abraham de hoogste theocratische autoriteit was. „Abraham, onze vader (*ὁ πατὴρ ἡμῶν*), werd hij niet uit de werken gerechtvaardigd (*οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη*), toen hij Izak, zijn zoon, als offer op het altaar bracht (*ἀνενέγκας ... ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*)? Jakobus verwacht op deze vraag blijkbaar een toestemmend antwoord.

---

1) De meeste codd. hebben *νεκρά*, in plaats van *ἀργή*. Ook de Sin. Nochtans is *ἀργή* de juiste lezing. Want daar het slechts in dit vers voorkomt, en niet ook in vers 17 en 26, kan het moeilijk als een glosse worden beschouwd. Bovendien zou het niet te verklaren zijn, hoe men er toe gekomen is, *νεκρά* in *ἀργή* te veranderen, indien *νεκρά* de juiste lezing was. Het omgekeerde daarentegen ligt voor de hand.

2) T. a. p., bl. 131.

Het woord ἐδικαιώθη is zeer verschillend opgevat. Wat wil Jakobus er mede te kennen geven? Het Grieksche δικαιοῦν komt overeen met het Hebr. הִצְדִּיק, dat een *actus forensis* aanduidt, en de beteekenis heeft van rechtvaardig verklaren, als rechtvaardig aanmerken, hetzij door genadige vrijspreking van schuld (waarbij dan het rechtvaardig verklaren de positieve, en de vrijspraak van schuld de negatieve zijde is), hetzij omdat het rechtvaardig-zijn bewezen is. In het N. T. komt δικαιοῦν in dezelfde beteekenis voor.

Volgens sommige uitleggers zou met ἐδικαιώθη bedoeld zijn, dat Abraham bewezen werd rechtvaardig te zijn, d. i. zich zelven als een rechtvaardige heeft doen kennen. Zeer te recht heeft Huther hiertegen opgemerkt, dat deze verklaring niet juist kan zijn, „da dem Abraham hiernach die Rechtfertigung nicht (wie es nach dem Gedankenzusammenhange gedacht werden muss) von Gott, sondern von seinen Werken widerfahren, also Abraham selbst es wäre, der sich durch seinen Werke gerechtfertigt, d. i. als einen Gerechten bewiesen hätte." Een groot bezwaar tegen genoemde opvatting zijn ook vers 23 en 24. Bovendien komt in het N. T. de passieve vorm van δικαιοῦν nergens voor in de beteekenis van het Medium.

Volgens anderen zou ἐδικαιώθη te kennen geven, dat Abraham door menschen als een rechtvaardige is aangemerkt [1]). Doch ook deze opvatting heeft het verband tegen zich. Want daar Jakobus de stelling verdedigen wil, dat een geloof zonder werken voor de zaligheid niets baat (zie vers 14), en zich daarbij op het met Abraham voorgevallene beroept, kan hij met ἐδικ. niet anders hebben willen te kennen geven, dan wat van Gods zijde aan Abraham geschied is. Eveneens kan niet worden aangenomen, dat Abraham aan zich zelven het ἐδικ. te danken heeft. Hiertegen pleit het ἐλογίσθη van vers 23, waarin ontegenzeggelijk de gedachte ligt opgesloten, dat

---

1) Zie b. v. Wernink, t. a. p., bl. 145—147.

Abraham u i t g e n a d e werd aangemerkt voor hetgeen hij in zich zelf niet was. Het komt mij daarom voor, dat met ἐδικ. bedoeld is, dat Abraham uit genade d o o r G o d voor rechtvaardig verklaard, en als een rechtvaardige beschouwd en behandeld werd.

Op welken grond Abraham door God voor rechtvaardig verklaard werd, geeft Jakobus te kennen met de woorden ἐξ ἔργων. Hij beschouwt dien grond van de zijde van Abraham, en stelt de werken voor als datgene, om der wille waarvan God hem gerechtvaardigd heeft. Met het oog op het 23ste vers kunnen wij zeggen, dat Abraham uit de werken door God is gerechtvaardigd, omdat zijne werken het bewijs leverden, dat zijn geloof van den echten stempel, nl. een levend geloof was. De plur. ἐξ ἔργων is daaruit te verklaren, dat Jakobus met het éene voorbeeld de categorie aanwijst, waartoe de werken van Abraham behoorden, en dat de offerande, die hij gebracht heeft, het toppunt was van de betooning van zijn geloofsgehoorzaamheid door de werken.

In Gen. 22, waarop Jakobus in ons vers het oog heeft, vinden wij niet gesproken over een „rechtvaardigverklaring" van Abraham door God. Hij heeft haar blijkbaar afgeleid uit hetgeen aan den aartsvader te beurt viel, nadat deze Izak, zijn zoon, als offer op het altaar had gebracht [1]), en op grond daarvan voor een godvreezende door God werd erkend: nl. uit de belofte, die vervat is in vers 16—18; welke verzen tevens doen zien, dat die belofte aan Abraham gegeven werd op grond van zijn betoonde gehoorzaamheid, dus op grond van zijn werken [2]).

---

1) Aldus moet de vertaling van de woorden luiden. De overzetting: „als hij Izak, zijnen zoon, geofferd heeft op het altaar" heeft tegen zich, dat ἐπί niet met dat., maar met acc. geconstrueerd is.

2) Vgl. Gen. 26 : 5. Zeer juist merkt Huther hierbij op: „Zwar war dem Abr. dieselbe Verheissung schon früher, und zwar ehe derselbe etwas gethan hatte, gegeben 1 Mos. 12, 2. 3; der Unterschied aber ist, dass sie ihm nach der Darbringung seines Sohnes *um dieses seines Thuns willen* — und zwar jetzt, am Ende seines heilsgeschichtlichen Lebens, als ein *unverlierbares Gut* zuertheilt ward."

In het 22ste vers gaat Jakobus voort, uit de geschiedenis van Abraham te bewijzen wat hij in vers 14, 17 en 20 aangaande het geloof zonder de werken gezegd heeft. „Gij ziet, dat het geloof (βλέπεις ὅτι ἡ πίστις) συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, en dat uit de werken (ἐκ τῶν ἔργων) het geloof volmaakt werd (ἡ πίστις ἐτελειώθη)" [1]). Wat bedoelt Jakobus nu met te zeggen, dat het geloof van Abraham συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ? Zonder twijfel ligt in deze woorden de gedachte opgesloten, dat het geloof van Abraham niet een dood en werkeloos, maar een levend en werkzaam geloof is geweest, en dat de werken, die hij gedaan heeft, niet buiten zijn geloof om gewrocht zijn.

Het werkwoord συνεργεῖν beteekent: medearbeiden, medewerken, een συνεργός zijn. [2]) In deze beteekenis moet het ook hier worden genomen. De bedoeling is dan, dat het geloof van Abraham medewerkte met zijne werken; d. w. z., dat het geloof zijn werking voegde bij het werken van de werken, en met die werken samenwerkte, zoodat bij Abraham geloof en werken samengingen. Deze interpretatie is geheel in overeenstemming met het spraakgebruik, en past ook zeer goed in den samenhang. Want daar Jakobus ten doel heeft om in het licht te stellen, dat het geloof van Abraham niet een werkeloos, maar een levend en werkend geloof was, beantwoordt hieraan volkomen, aan dit geloof een werking toe te kennen.

Vraagt men nu, waaraan het geloof van Abraham met zijne werken medewerkte, dan moet hierop met Prof. Martens ten antwoord worden gegeven: „Zijn geloof werkte met de werken aan het werk der volbrenging van Gods wil door het voor te houden, er toe aan te zetten, met

---

1) Sommigen (ook de Statenvert.) hebben vers 22 als eene vraag opgevat: „Ziet gij dat, enz." Maar daar vers 22 kennelijk bij vers 23 behoort, en dit vers niet als een vraag kan worden beschouwd, kan ook vers 22 moeilijk een vraag zijn. In ieder geval maakt dit voor den zin geen verschil.

2) Men zie b. v. Mc. 16: 20; 1 Cor. 16: 16 en 2 Cor. 6: 1.

alle drijfveeren, waarvan God zelf het voorzien heeft, er toe aan te drijven, en door de kracht, die er toe noodig is, te verleenen. De mogelijkheid der werken was het geloof, en door de werken werd die mogelijkheid in werkelijkheid veranderd. Zoo werkte het geloof met de werken meê aan éene taak. Jacobus, waarschuwende tegen de eenzijdigheid van geloof-alleen, maakt opmerkzaam op de werking van het geloof, die van het geloof zelf uitgaat en die, daar zij in zich zelf niet toereikend is, in vriendschappelijk verbond met de werken, medewerken met deze, en voor deze zelfs onmisbaar is." [1])

„Gij ziet, dat het geloof medegewerkt heeft met de werken." Zonder gedwongenheid kan uit deze woorden worden opgemaakt, dat het geloof niet alleen bij de werken moest komen, zou het doel kunnen bereikt worden, maar dat het hiertoe zelfs het meeste bijbracht. [2]) In ieder geval wordt daarin door Jakobus aan het geloof een werking toegeschreven, en wel zulk eene werking, die in nauw verband staat met het werken van de werken, en daarvoor geheel onmisbaar is.

De woorden *καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη* completeeren de gedachte, die in het eerste gedeelte van het vers is vervat. Bij Jak. komt het woord *τέλειος* voor in de beteekenis van volmaakt, volkomen, om aan te duiden, dat iets zóo is als het wezen moet, en dat daaraan niets ontbreekt [3]). Houden wij deze beteekenis van *τέλειος* vast, dan geeft Jakobus met het daarvan afgeleide *ἐτελειώθη* te kennen, dat het geloof van Abraham uit de

---

1) T. a. p., bl. 143. Op bl. 142 maakt hij de zeer juiste opmerking: „De werken" zijn hier een vaststaande term, waarbij de inhoud zonder moeite door ieder kon gedacht worden. Het zijn de werken, die bestonden in het gehoorzamen van God, in het doen van zijn wil en gebod, in het werken van de gerechtigheid Gods (1 : 30), d. i. de gerechtigheid, die God wil en gebiedt. Aan dat werken werkte Abrahams geloof met zijne werken mede". Bedenkingen tegen andere opvattingen zie men op bl. 140—142.

2) Vgl. Mc. 16 : 20.

3) Zie Jak. 1 : 4, 17 en 25; en 3 : 2.

werken geworden is wat het wezen moest, zoodat er niets aan ontbrak [1]).

Wat nu de woorden ἐκ τῶν ἔργων betreft: Jakobus kan daarmede niet bedoeld hebben, dat de werken als iets bijkomstigs aangevuld hebben wat aan het geloof ontbrak [2]). Want behalve, dat hij niet zegt, dat het geloof door het medewerken met de werken volmaakt is geworden, zien wij uit het 23ste vers, dat het geloof van Abraham niets minder geweest is, dan een onwankelbaar vertrouwen op Gods belofte; zoodat het voor de hand ligt om aan te nemen, dat hij alleen door dat geloof in staat werd gesteld tot de geloofsgehoorzaamheid, die hij betoond heeft in de offerande van Izak. Die geloofsgehoorzaamheid kan daarom geenszins beschouwd worden als iets bijkomstigs, dat aanvulde wat aan zijn geloof ontbrak.

Het geloof van Abraham werd uit de werken volmaakt, omdat het uit de werken bleek te zijn wat het wezen moest: niet een dood geloof, een geloof zonder werken, maar een levend geloof, een geloof, dat werken heeft; zulk een geloof, dat, daar het het grootste werk verrichtte, dat van het geloof geeischt kan worden, een geloof mag heeten, waaraan niets ontbrak. Het geloof van Abraham bereikte den trap der volmaaktheid door het volmaakte werk der gehoorzaamheid, dat het deed bij de offerande van Izak.

---

1) Men vergel. hierbij 1 Joh. 2: 5. Blijkbaar geeft τετελείωται op deze plaats te kennen, dat de liefde tot God (τοῦ Θεοῦ is gen. obj.) in hem, die het woord des Heeren bewaren mocht, waarlijk geworden in wat het wezen moet, nl. eene liefde, waaraan niets ontbreekt.

3) Volgens Blom (De Br. v. Jac., bl. 147) stelt Jakobus geloof en werken als twee afzonderlijke factoren voor, waarvan het geloof het *accessorium* is, dat enkel aanvult wat aan de werkzaamheid van het *principale* (nl. de werken) ontbreekt. Men zie daartegen Martens, t. a. p., bl. 139. Bovendien moet tegen die voorstelling worden ingebracht, dat, indien hier zulk een scherp onderscheid moet worden gemaakt tusschen „*accessorium*" en „*principale*", met hetzelfde recht uit Mc. 16 : 20 volgen zou, dat niet het werken van den Heer, maar het werken van de discipelen het „*principale*" is.

„En de Schrift is vervuld geworden (καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή), die zegt (ἡ λέγουσα): En Abraham geloofde God (ἐπίστευσε δὲ 'Αβρ. τῷ Θεῷ), en het is hem tot rechtvaardigheid gerekend (καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην), en hij is een vriend van God (Φίλος θεοῦ) genaamd geworden (ἐκλήθη)."

Gelijk op andere plaatsen in het N. T., zoo wordt ook hier met ἡ γραφή bedoeld een bepaald schriftwoord, een bepaalde uitspraak van de H. Schrift. Wat πληροῦν aangaat, het wordt gebruikt zoowel van beloften, als van voorspellingen. Wordt het van beloften gebruikt, dan geeft het te kennen, dat in de werkelijkheid verkregen is wat in de belofte lag opgesloten, maar tot dusver nog niet verkregen was. Van voorspellingen gebezigd, duidt het aan, dat hetgeen in de toekomst geschieden zou werkelijk geschied is, zoodat de ruimte, die door de voorspelling was opengelaten, nu volkomen ingenomen is door den persoon of de zaak, waarop die voorspelling doelde [1]). Deze beteekenis van het woord moet ook hier worden vastgehouden. De bedoeling van Jakobus is dan, dat hetgeen vervat is in het schriftwoord: „En Abraham geloofde God, en het is hem tot rechtvaardigheid gerekend" tot waarheid gemaakt en in de werkelijkheid verkregen is.

De plaats, die Jakobus hier in het oog heeft, is Gen. 15:6. Hij citeert uit de LXX, waar voor het actieve woord וַיַּחְשְׁבֶהָ het Pass. ἐλογίσθη gevonden wordt. Toen Abraham vreesde, dat hij zonder nakomelingschap sterven zou, en dat, in plaats van een eigen zoon, die van zijn dienstknecht Eliëzer zijn erfgenaam zou worden, maakte hij deze vrees aan God bekend, op het oogenblik, dat de troostrijke toezegging door God hem gedaan werd: „Vrees niet, Abram! Ik ben u een schild, uw loon zeer groot." Daarop kreeg hij van God de belofte, dat

1) Vgl. Harting, Grieksch-Nederd. Handwoordenb., in voce.

hij een nakomelingschap zou hebben, even talrijk als de sterren des hemels. Dat woord geloofde Abraham. Hij twijfelde niet, of God zou het gestand doen. Hij hield zich zeker van de vervulling. „En God rekende het hem tot rechtvaardigheid."

Wanneer is nu volgens Jakobus dat schriftwoord in vervulling getreden? Wij vinden het antwoord in vs. 21 en 22. Volgens deze verzen is Abraham zijn geloof tot rechtvaardigheid gerekend, toen hij zijn zoon Izak als offer op het altaar bracht. En wel, omdat dit offer de vrucht was van het medewerken van zijn geloof met de werken, en de werking van het geloof in dat offer haar toppunt bereikt heeft. Hieruit blijkt dan ook, dat Jakobus de rechtvaardiging van Abraham niet afleidt uit zijn werken als zoodanig, maar uit zijn uit de werken volmaakt geworden geloof.

Maar hoe kon Jakobus het schriftwoord, dat hij citeert, als eerst toen in vervulling getreden voorstellen? Toegegeven moet worden, dat wij in dit schriftwoord geen belofte of voorspelling als zoodanig vinden, die eerst later vervuld werd. Maar nochtans heeft Jakobus het in dien zin opgevat, omdat hij daarin iets zag, dat eerst later in het leven van Abraham zijn volle werkelijkheid verkregen heeft. Abraham toch schonk geloof aan het woord van God [1]). Hij verliet er zich op, en twijfelde geen oogenblik, of hij zou het hem daarin toegezegde eenmaal zeker ontvangen. In dat geloof zag God reeds de kiem en den waarborg van de later betoonde gehoorzaamheid, waarin het in zijn volle kracht openbaar is geworden. En met het oog daarop rekende God hem zijn geloof, ofschoon het nog uit de werken volmaakt moest worden, nu reeds tot rechtvaardigheid. Hetgeen later geschied is kan daarom beschouwd worden als een vervulling van hetgeen toen reeds door God was gezegd.

1) πιστεύειν met den dat. beteekent, van personen gebruikt: aan iemand geloof schenken, iemand gelooven. Van daar ook: zich verlaten op hetgeen iemand zegt.

Jakobus spreekt hier over den „stand" van den gerechtvaardigden Abraham. Daarop doelen ook de laatste woorden van ons vers.

Aangaande ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην merkt Huther op, dat daarmede niet hetzelfde wordt te kennen gegeven als met ἐδικαιώθη. Naar de voorstelling van Jakobus, zegt hij, „ward dem Abraham *jenes* rein um seines Glaubens willen (ἐπίστευσεν), *dieses* aber erst als sein Glauben durch die werke zur Vollendung gekommen war, also un seiner Werke willen (ἐξ ἔργων) zu Theil; so dass sich damit jenes Schriftwort erfüllte" [1]). Deze opmerking is zeer juist. Ten onrechte heeft Prof. Martens daartegen ingebracht, dat er grammatisch geen verschil bestaat in den zin van beide uitdrukkingen. Beide uitdrukkingen geven inderdaad niet hetzelfde te kennen. Want terwijl δικαιοῦν beteekent: rechtvaardig verklaren, voor rechtvaardig aanmerken en erkennen, doelt δικαιοσύνη op den *toestand* van hem, die, *ten gevolge van* het δικαιοῦν, in de verhouding van een δίκαιος tot God staat. En in dezen *toestand* kwam Abraham, nadat hij door daden getoond had, dat het geloof, waardoor hij gerechtvaardigd werd (ἐδικαιώθη), een levend en werkend geloof was [2]).

De woorden καὶ Φίλος Θεοῦ ἐκλήθη behooren niet tot het citaat. Zij zijn woorden van Jakobus zelven. Wat de benaming Φίλος Θεοῦ betreft, wij vinden haar eerst bij de latere joden aan Abraham gegeven. Zonder twijfel

1) Vgl. ook Bengel, in zijn Gnomon. „Den letzeren Zeitpunkt der Opferung legt er zu Grund, wenn er Abrahams Rechtfertigung aus den Werken, den ersteren Zeitpunkt hingegen, wo Abr. zu glauben anfieng, wenn er seine Rechtfertigung aus dem Glauben darthun will." — De uitdrukking: „En het is hem gerekend tot rechtvaardigheid" vinden wij ook Ps. 106 31. Vergelijken wij daarbij Num. 25 : 5—13, dan zien wij, dat daarmede bedoeld is een bijzondere zegen en een bijzondere gunst (nl. „het verbond des eeuwigen priesterdoms") door God aan Pinehas geschonken van wege de geloofsdaad, die hij verricht had, door met zijn spies voor zijn God te ijveren. Men zie ook Deut. 6 : 25, in verband met vers 24.

2) Men zie over het onderscheid tusschen δικαιοσύνη en δικαίωσις het belangrijke stuk van Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye, in het Tijdschrift „Studiën", 2de deel, 2de stuk, bl. 119—130.

heeft zij haar ontstaan te danken aan plaatsen uit de LXX als: 2 Kron. 20 : 7, waar Josaphat in zijn gebed tot God over Abraham spreekt als over ὁ ἠγαπημένος van God, en Jes. 41 : 8, waar God zelf Abraham noemt ὃν ἠγάπησα. Eveneens heet het in het gebed van Azarja [1]) tot God: „En onttrek ons uwe barmhartigheid niet, om Abrahams wil, den van U geliefden, διὰ Ἀβρ. τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ σοῦ." Volgens deze plaatsen moet de uitdrukking φίλος Θεοῦ in pass. zin worden verstaan, zoodat daarmede bedoeld is, ook wel, dat Abraham „een vriend van God" werd genaamd, omdat hij God liefhad, maar toch in de eerste plaats, omdat God hem liefhad. Het is niet zonder reden, dat Jakobus er uitdrukkelijk bijgevoegd heeft, dat Abraham een vriend van God genaamd werd. Het komt mij voor, dat dit eenigermate de strekking heeft om de gedachte, die vervat is in δικαιοσύνη, nader te omschrijven.

In het 24ste vers deelt Jakobus het resultaat mede van hetgeen hij uit het leven van Abraham (vs. 21—23) onder de aandacht zijner lezers gebracht heeft. „Gij ziet (ὁρᾶτε), dat uit werken (ὅτι ἐξ ἔργων) een mensch gerechtvaardigd wordt (δικαιοῦται ἄνθρωπος), en niet uit geloof alleen (καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον)." Met nadruk staat ἐξ ἔργ. voorop, overeenkomstig het doel, dat Jak. zich voorgesteld heeft met zijn betoog. Het werkw. δικαιοῦν heeft hier dezelfde beteekenis als in vers 21. Bij de woorden οὐκ ἐκ πίστεως μόνον valt op μόνον al de nadruk. Dit μόνον behoort bij ἐκ πίστεως, zooals reeds de constructie duidelijk doet zien, en staat daarmede in een zeer nauw verband. Er staat niet: „en niet alleen uit geloof," maar er staat: „en niet uit geloof alleen." Het eerste is geenszins gelijk aan het laatste. „En niet alleen uit geloof" zou te kennen geven, dat de mensch gerechtvaardigd kan worden zoowel uit werken, als uit geloof;

1) Eerste Aanhangsel tot de profetieën van Daniël, vers 35.

waarmede dan bedoeld zou zijn, dat de rechtvaardiging langs twee verschillende wegen verkregen kan worden: 1° langs den weg der werken, en 2° langs den weg des geloofs.[1]) De woorden „en niet uit geloof alleen" geven daarentegen te kennen, dat de mensch niet gerechtvaardigd kan worden uit het geloof zonder iets meer, d. i. niet uit een geloof zonder werken. Jakobus zegt dus niet, dat de rechtvaardiging ook zonder het geloof verkregen kan worden, al ontkent hij, dat zij verkregen kan worden uit het geloof alleen, d. i. uit het geloof, dat geen werken heeft. Evenmin zegt hij, dat de mensch uit werken alleen, d. i. uit werken zonder geloof gerechtvaardigd kan worden. Wel uit werken, waarmede het geloof medewerkt, en waaruit het geloof volmaakt wordt. Dus niet uit het geloof alleen, maar ook niet uit de werken alleen. Het geloof, dat rechtvaardigen zal, moet werken hebben, en de werken, die rechtvaardigen zullen, moeten niet zonder geloof zijn. Dat dit de bedoeling is, blijkt zeer duidelijk uit Hoofdst. 1 : 22. Immers wil Jakobus op deze plaats niet zeggen, dat het doen van het woord op zich zelf staat, en geheel onafhankelijk is van het hooren van het woord, alsof het woord „gedaan" zou kunnen worden, zonder dat het ook gehoord wordt; maar wel, dat het woord gehoord moet worden, doch niet gehoord alleen, ook gedaan, omdat zonder dit doen het hooren niet baat. Evenzoo moeten geloof en werken hand aan hand gaan. Jakobus onderstelt alzoo een even noodzakelijk verband tusschen geloof en werken, als tusschen het hooren van het woord en het doen van het woord. Met het oog hierop mogen wij uit vers 24 afleiden, dat hij in de pericoop het verband tusschen geloof en werken meer gevoelen laat, dan dat hij het opzettelijk aanwijst. Ook verbindt hij geloof en werken zóo met elkander, dat hij nu eens (v. 23) het geloof bij het werk der

1) Vgl. Martens, t. a. p., bl. 162.

rechtvaardiging op den voorgrond stelt, dan weder de werken (v. 24 [1]).

In het 25ste vers haalt Jakobus een ander voorbeeld aan als bewijs voor zijn stelling. De vorm van de woorden is evenals die van vers 21. „En werd evenzoo ook (ὁμοίως δὲ καὶ) Rachab de hoer (ἡ πόρνη) niet uit werken gerechtvaardigd (οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη), toen zij de boden opnam (ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους) en langs een anderen weg uitliet (καὶ ἑτέρᾳ ὁδῷ ἐκβαλοῦσα).” Met ὁμοίως duidt Jakobus aan, dat aan Rachab en Abraham hetzelfde te beurt is gevallen, terwijl hij met δέ een tegenstelling tusschen beiden maakt.

Evenals in vers 21 is hier ἐξ ἔργων de plur. der categorie. Daarmede wordt eigenlijk maar éen werk bedoeld, nl. hetgeen in het vers wordt vermeld. Aangaande ἐκβάλλειν zegt Huther zeer juist: „ἐκβάλλ. ist nicht = dem einfachen *emittere*, sondern dat die Nebenbedeutung des Gewaltsamen = „*hinaustreiben.*” Es markirt hier die dringende Eile, mit der sie die Boten aus dem Hause zu gehen antrieb.” Wat wij te verstaan hebben onder ἑτέρᾳ ὁδῷ, leert ons Joz. 2 : 5.

Met het oog op die éene daad van Rachab zegt nu Jakobus, dat zij „uit werken gerechtvaardigd werd.” Laat hij daarbij haar geloof geheel achterwege? Evenmin als hij bij de rechtvaardiging van Abraham, Abrahams geloof geheel buiten rekening heeft gelaten. Dit blijkt reeds uit het feit, dat in de geheele pericoop in geen anderen zin over werken gesproken wordt, dan in dien van geloofswerken. Maar bovendien kwam het geloof van Rachab juist uit in het opnemen van de boden, en in de zorg, die zij nam, om hen te doen ontsnappen. Deze daad stond geenszins op zich zelf, maar legde getuigenis af aangaande haar veranderde gezindheid. Zij kwam voort uit het geloof in Israëls God, zonder hetwelk zij niet

1) Vgl. Martens, t. a. p., bl. 165.

mogelijk zou geweest zijn. Rachab verrichtte haar, om daarmede dien God te dienen [1]), en zij was voor haar ook hierom van de grootste beteekenis, dat zij daardoor haar leven in de waagschaal stelde. En dat God haar ook als een geloofsdaad heeft aangemerkt, wordt reeds buiten twijfel gesteld door het feit, dat Rachab bij de inneming van Jericho niet slechts in het leven gespaard werd, maar ook de bijzondere gunst heeft verkregen van te mogen wonen in het midden van Israël (Joz. 6 : 25). Kennelijk heeft Jakobus dan ook hieruit de gevolgtrekking gemaakt, dat zij „uit werken gerechtvaardigd is", al staat dit niet met zooveel woorden in het boek Jozua vermeld.

Zonder twijfel zal Rachab, toen zij in het leven gespaard en in de gemeente van Israël ingelijd werd, ook vergeving van zonden hebben ontvangen van God. Maar blijkbaar is het niet de vergeving van zonden, die door Jakobus in het werk der rechtvaardiging op den voorgrond gesteld wordt, maar datgene, waarvan zij een gevolg is, nl. de daad Gods, waardoor de mensch in een nieuwe verhouding tot Hem wordt geplaatst, het in genade aangenomen worden door God, en het deelen in de goddelijke gunst [2]).

„Want gelijk (ὥσπερ γὰρ) het lichaam zonder geest (χωρὶς πνεύματος), dood (νεκρόν) is, alzoo is ook het geloof (οὕτω καὶ ἡ πίστις) zonder de werken (χωρὶς τῶν ἔργων) dood (νεκρά). Dit slot van de pericoop wijst terug

1) Zie Joz. 2 : 9—12.

2) Ook Hebr. 11 : 31 vinden wij uitdrukkelijk melding gemaakt van Rachab. Al wordt daar haar geloof in de eerste plaats genoemd als datgene, waaraan zij hare redding te danken had, de daad, waardoor zij dat geloof openbaarde, wordt toch niet verzwegen, noch geheel op den achtergrond gesteld. Haar geloof en haar daad worden als onafscheidelijk met elkander verbonden voorgesteld, en in éen adem genoemd. Overigens ook hier geen sprake van de rechtvaardiging van Rachab. Alleen van de gunst haar bewezen, dat zij „niet omgekomen is met de ongehoorzamen, daar zij de verspieders met vrede had opgenomen."

op haar begin (v. 14). Het redegevende γάρ heeft betrekking op v. 24 en 25, terwijl het geheele vers de gedachte, die reeds in vers 17 en 20 was uitgesproken, zoo krachtig mogelijk weêr uitdrukt. Met πνεῦμα is bedoeld de levensgeest, dat levende beginsel, waardoor het lichaam bezield wordt, en een levend lichaam is. Het heeft hier de gewone beteekenis.

Wat nu de vergelijking op zich zelve betreft: zooals zij daar staat, kan zij aanleiding geven tot de meening, dat Jakobus het geloof met het lichaam, en de werken met den geest heeft vergeleken. En inderdaad hebben sommigen gemeend, daaruit te moeten afleiden, dat volgens Jakobus de werken het hoogere zijn, en het geloof het lagere is. [2]) Maar terecht is daartegen ingebracht, [3]) dat het de bedoeling van Jakobus niet is, de afzonderlijke deelen der vergelijking tegen elkander over te stellen, maar om door de geheele vergelijking als zoodanig te doen uitkomen, dat een geloof, hetwelk de daarbij behoorende werken niet heeft, een geloof blijkt te zijn, dat geen leven heeft, en daardoor gelijk staat met een lichaam, dat dood is, omdat het den levensgeest mist, die het maakt tot een levend lichaam. Dat de andere opvatting de juiste niet zijn kan, blijkt ook hieruit, dat, terwijl in al de andere verzen van de pericoop het art. vóor ἔργα ontbreekt, dit art. hier bijgevoegd is. Want mogen wij met reden daaruit opmaken, dat Jakobus daardoor met nadruk wil doen uitkomen, dat hij met ἔργα zulke werken bedoelt, die bij het geloof behooren, met het geloof in overeenstemming, en zonder geloof niet denkbaar zijn, dan kan hij het geloof niet als het lagere tegenover de werken als het hoogere hebben voorgesteld. Er komt nog bij, dat volgens Jacobus niet de werken het geloof tot een levend geloof maken — het-

1) Zoo o. a. Blom, De Brief van Jacobus, bl. 151—153; en Weiffenbach, t. a. p.

2) O. a. door Wiesinger, in Olshausen's Commentaar.

geen aangenomen moet worden, als men stelt, dat volgens hem de werken voor het geloof zijn wat de geest voor het lichaam is — maar dat de werken datgene zijn, waaruit het geloof als een levend geloof openbaar moet worden (zie vers 17). Vers 17 heet het dan ook niet: „Alzoo ook het geloof, indien het door de werken niet levend gemaakt wordt, is in zich zelf dood", maar: „Alzoo ook het geloof, indien het de werken niet heeft, is in zich zelf dood." Het geloof zonder werken blijkt juist uit het zijn zonder werken een geloof zonder werking, en daarom ook zonder leven te zijn, gelijk een lichaam, dat den levensgeest niet heeft, daardoor een dood lichaam blijkt te wezen.

Jakobus heeft zich zoo krachtig mogelijk willen uitdrukken. En daar de gekozene vergelijking hem daartoe dienstig voorkwam, kon hij zich niet anders uitdrukken, dan hij deed. Hij had niet kunnen schrijven: „Gelijk de geest zonder het lichaam dood is, zoo is ook het geloof zonder de werken dood", al had hij ook de enkele deelen van de vergelijking afzonderlijk tegenover elkander willen stellen. Evenmin had hij kunnen schrijven: „Gelijk het lichaam zonder geest dood is, alzoo zijn ook de werken zonder geloof dood." Want dan zou hij zijn doel hebben gemist, daar het hem met de pericoop niet te doen is geweest om nadruk te leggen op het geloof, maar om nadruk te leggen op de werken. En dit met het oog op den τίς van vers 14, die meende zalig te kunnen worden door het geloof alleen, immers door een geloof, dat de daarbij behoorende werken niet had [1]).

Ten slotte moet nog onder de aandacht gebracht worden, dat, afgezien van de ongerijmdheden, die men aan Jakobus zou moeten toedichten, als men van de veronderstelling uitgaat, dat naar zijn zienswijze de werken voor het geloof zijn wat de geest voor het lichaam is, — bij die onderstelling o. a. zou moeten worden aange-

1) Vgl. Martens, t. a. p., bl. 173.

nomen, dat, gelijk de geest het lichaam bezielt, en aan het lichaam kracht tot handelen geeft, alzoo ook de werken het geloof bezielen, en aan het geloof kracht tot handelen geven. En hoe zouden de werken aan het geloof kracht tot handelen, d. i. kracht tot het doen van werken, kunnen geven, daar die werken, als geloofswerken, reeds de vruchten zijn van het handelen des geloofs? De werken zijn de levensteekenen van het geloof. Maar de levensteekenen zijn niet het leven zelf. Zij gaan uit van het leven, en onderstellen dit leven, gelijk zij zonder dit leven niet denkbaar zijn. Zoo ook geen geloofswerken zonder geloof, maar ook geen levend geloof zonder geloofswerken.

De exegese van de pericoop is ten einde. Wij hebben daarin een grondslag voor ons onderzoek, en kunnen nu overgaan tot de rechtstreeksche beantwoording van de vraag: in welke verhouding Jakobus en Paulus tot elkander staan, ten opzichte van de rechtvaardiging uit het geloof.

(*Wordt vervolgd.*)

Hijkersmilde, Mei 1883.

D. C. Thijm.

De Theologische Studiëngang geschetst. Methodologische Brieven aan een Student in de Godgeleerdheid, ter lezing aangeboden ook aan jonge predikanten door Dr. J. I. DOEDES. Herziene Uitgaaf. Te Utrecht bij Kemink & Zoon 1882. (112 bldz. met *„Een woord vooraf"* XI bldz.)

Het is een waar genot om een werk als dat, waarvan de titel hierboven staat aan te kondigen, en hartelijk ter lezing en ter overdenking aan te bevelen Gij vindt hier veel wijsheid op ervaring gegrond! De taal van Prof. Doedes is helder en klaar; zijn stijl kernig en puntig; de toon, in dit boekjen aangeslagen, is zoo echt hollandsch-gemoedelijk, terwijl alles gekruid wordt door een humor vol van gevoel. Lees deze „Methodologische Brieven" aandachtig, en als gij dan vraagt wat ze eigendlijk zoo aantrekkelijk en boeiend maakt, dan is het andwoord dat gij u zélf geeft: „deze Hoogleeraar heeft zijne studenten, heeft de Wetenschap, heeft de Waarheid lief." Wij schetsen eerst in vluchtige trekken den inhoud dezer Brieven, en veroorlooven ons dan eenige vragen en opmerkingen.

In „Een woord vooraf" zegt ons de Hoogl. waarom hij deze „Methodologische Brieven" in 't licht zond. „Gaarne zou ik anderen dienen met hetgeen mij gebleken is in het algemeen bij de studie der Theologie aanbevelenswaardig te zijn, waardig om daarbij in het oog gehouden te worden, niet alleen terwijl men zich aan de Universiteit bevindt, maar ook als men later in het Herders- en Leeraarsambt werkzaam de Theologie blijft beoefenen."

Ten einde dat doel te bereiken heeft de Schrijver óók zijn voordeel gedaan met de wijsheid zijner voorgangers „om haar weder dienstbaar te maken voor degenen, die volgen zullen." Nemen we nog nota van deze verklaring: wij ontfangen hier eene schets „naar welke men zijne studiën bezwaarlijk zal kunnen inrichten, als men niet over vrij wat tijd te beschikken heeft en niet door groote liefde tot de Theologie voortgestuwd wordt. In zekeren zin wordt hier een ideaal voorgehouden. Maar wat is alle Methodologie ten laatste anders dan ideaalbeschrijving? De Methodologie verhaalt ons niet wat wij kunnen doen .... dat weten wij wel zonder haar, maar wat wij te doen hebben, om het hoogste te bereiken."

Openen wij nu de Brieven. Doedes gaf er ons zes, waarvan de eerste een inleidend charakter draagt (p. 1—13). De tweede, derde en vierde zijn aan den Akademie-burger gericht (p. 13—70). In den vijfden wordt de „Overgangsperiode", de Proponentstijd besproken (p. 71—90). De zesde is getiteld „Oogsttijd" (de Predikant en de theologische studie) (p. 91—112).

1e Brief. (Inleiding) Wie het gebied der Christelijke Theologie betreedt ziet naar een wegwijzer en raadsman om. De Utrechtsche Hoogl. biedt zich als zoodanig aan. Zullen we ons aan hem toevertrouwen? Maar wie ter waereld zal déze zijne woorden tegenspreken: „Op het gebied der godgeleerdheid heb ik wel niet eene verbazend langdurige maar toch zeker eenige ondervinding opgedaan, en zoowel van bekwame Methodologen en Hodegeten trachten te leeren, als van mijne eigene schade en schande" (p. 2). Onze gids van zijn kant vordert dat wij hem volgen niet blindelings maar als lieden die er hun verstand bij gebruiken (p. 3). Ons oog wordt al aanstonds op het doel der reize gericht. Gij wilt Predikant worden, beschik dus over uwe kracht, over uwen tijd, over uw geld, ten allen tijde met het oog op dat doel. Wie zegt: „ik wil als Herder en Leeraar optreden", zegt tevens „ik wil Godgeleerde worden". Immers te

midden van de συνεργοι του θεου, is de Herder en Leeraar een πρεσβυτερος. Daartoe zij hij Theoloog en Theodidakt beide. „Om behoorlijk in de gemeente werkzaam te kunnen zijn, moet gij staan op de hoogte van uwen tijd .... moet gij u gemakkelijk bewegen op het gebied der godgeleerdheid, ten einde, in elk opzicht naar eisch toegerust, het Woord Gods bekwamelijk te kunnen prediken ...." (p. 7). Eene geregelde studie aan de Universiteit is in de eerste plaats daartoe noodig, en die studie worde naar een goed geregeld plan ondernomen. De geheele studietijd, 3 tot 4 jaar, wordt nu in drie perioden (stadia) verdeeld. De Propaedeuse is reeds voltooid.

2e Brief. (Eerste stadium — $1^1/_2$ jaar). Zie hier al dadelijk een raad met geen goud te betalen. „Gij moet u", zegt de Hoogl., „een overzicht verschaffen van de geheele Christelijke Theologie .... zoodat zij zich als een organisme voor u plaatst. Gij begint alzoo met de Encyclopedie der Christelijke Theologie" (p. 13, 14). Werd dit wijze woord maar nimmer vergeten! Wij herinneren ons, hoe eens een student, die aan den vooravond van zijn „Candidaats" stond, ons in vertrouwen zeî: „het loopt me alles zoo kris en kras door elkaêr: ik kan er geen orde in houden; nu een college bij Prof. A. dân een bij Prof. B; ik hoor van dít en ik hoor van dát, maar 'k zie geen draad, geene eenheid. 't Is mij als ware ik kopjen onder gedompeld in eene zee die „de Theologie" heet!" — Noodig en onmisbaar is bij den aanvang der studie, een „coup d'oeil" op geheel het gebied der Theologische Wetenschap. Daarom betreur ik het wel dat de „schets van de Encl. d. Chr. Theol." die we achter de vroegere uitgaaf der „Meth Br." vonden, in déze „herziene uitgaaf" weggelaten is. Voorzeker, de Hoogl. heeft zijne uitnemende „Encyclopedie" uitgegeven. Ieder student die het thands besproken boekjen bezit, kan zich ook de E. aanschaffen. Maar .... deed hij het reeds, zal hij het spoedig doen? — De 4 hoofd-

verdeelingen der Theologie, door den Hoogl. in zijn E. bepaald, worden nu opgegeven. Literarische, Historische, Dogmatische en Praktische Theologie. — De jonge Akademie-burger heeft door deze inleidende studie der E. de Chr. Th. leeren kennen als „de wetenschap van het Christendom of van den Christelijken Godsdienst" (p. 15, 16). Het punt van uitgang is nu aangegeven Is de Th. de Wetenschap van den Christelijken godsdienst, dan moet men bij den godsdienst als verschijnsel stilstaan en zich bezig houden met de wijsbegeerte van den godsdienst en met de geschiedenis van de godsdiensten. Dán wordt de aandacht bij den Christelijken godsdienst bepaald en de Schriften des Nieuwen Verbonds worden in de eerste plaats bestudeerd. Tot deze studie behoort natuurlijk de Inleiding tot het N. T. Ongeveer gelijktijdig daarmede worde de geschiedenis van de Schriften des O. V. ter hand genomen en een aanvang gemaakt met de Exegese van de Schriften des N. en des O. Verbonds. De Tekstkritiek en de Hermeneutiek dienen daartoe bij aanvang beoefend.

Men veronachtzame de Grammatiek van het N. Tisch taaleigen en de Rhetoriek van de Schriften des N. V. vooral niet, evenmin als de Lexicographie. „Bij de eigenlijk gezegde exegese;" merkt de Hoogl. op — en het is een van die wijze wenken waaraan dit werk zoo rijk is; — „moet het altijd zijn: haast u langzaam. Omring u niet daarbij niet terstond van eene menigte commentaren, maar zie eerst, hoever gij komen kunt door uit uwe eigene oogen te zien en licht te laten opgaan over het geschrevene uit hetgeen gij reeds weet" (p. 24). De z. g. Bijbelsche Archeologie blijft bij voortduring beoefend, mét de Geschiedenis van Israël is zij noodig tot een grondige exegese. Intusschen is er ook met de Geschiedenis der Christelijke Kerk een begin gemaakt, een goed handboek gaf een generaal overzicht. De periodische zijde dezer studie staat thands nog meer op den voor-

grond dan de ethnographische. De geschiedenis der Dogmata wordt nog niet op zich zelf behandeld, maar die der Apostolische eeuw met te meer belangstelling beschouwd. Tevens heeft men aanleiding om kennis te maken met de apokryfe en pseudepigrafische literatuur. De Bijbelsche, bepaald de N. Tische Theologie blijft niet rusten. Om haar vruchtbaar te beoefenen zij ook de Theologie des O. T. voorwerp van onderzoek. Bij deze wetenschap is het de vraag „wat geleerd of gepredikt is, niet ook, of dit nu werkelijk voor waarheid is te houden." De geschiedenis der Wijsbegeerte en de studie van de Godsleer zijn intusschen mede naar den voorgrond getreden. (p. 32).

Wie nu — wij zijn aan het eind van het eerste stadium gekomen — het doorloopen gebied nog eens overziet, erkent met den Hoogl.: „van eentoonigheid kan geen spraak zijn" (p. 83). Neen, inderdaad niet! Wij begrijpen volkomen dat de Hoogl. zijnen student de vraag in den mond geeft: „Hoe vind ik nog tijd voor dat alles, en hoe verdeel ik hem zoo, dat niet eindelijk alles chaotisch door elkander gaat woelen?" Onwillekeurig vraagt men zich af: zou er tegenswoordig onder de leuze „non multum sed multa" gestudeerd worden? Of dat goed, dan wel zeer te betreuren is? Die vraag kunnen wij hier niet behandelen. Met zulk een breed uitgestrekt program kunnen de universitaire studiën niet anders dan eene lichte eruditio, eene oppervlakkige ontbolstering geven. 't Is waar: in vier à vijf jaar is het onmogelijk, hoe de studiëngang ook ingericht zij, om van propaedeuticus, theoloog te worden. Indien men slechts van zijne studiën aan de Hoogeschool déze vrucht plukke, dat men nu verder studeeren kan — goed, grondig. Indien maar de oppervlakkige kennismaking met al die vele disciplinen dienstbaar gemaakt kan worden aan de zelfstandige, flink wetenschappelijke beoefening van de Theologie. Men moet nu eenmaal om in de dingen ingeleid te worden, zoo van alles een kijkjen nemen. Dit

is zeker, dat; het gechargeerde Program eenmaal gegeven zijnde; de wenken des Hoogl. door hun eenvoud, hunne grondigheid, en hunnen systematischen ondergrond, — gij gevoelt steeds hoe de logika der Encyclopaedie hier stuur en vaste richting geeft — den student zooveel mogelijk alle te behalen voordeelen verzekeren, en voor de klippen en ondiepten dezer gevaarlijke wateren behoeden.

3e Brief. (Tweede stadium — $1^1/_2$ jaar).

Dit „veel en allerlei," dat tot een vluchtig notitie nemen der dingen, in plaats van tot een bestudeeren der zaken, kan verleiden, is een gevaar dat aan het geoefend oog van onzen Mentor niet ontsnapt. „Laat mij," zoo heet het in den aanvang van den derden Brief, „laat mij u mogen verblijden met de dispensatie van al wat gij in gemoede kunt verklaren niet noodig te hebben, of later even goed te kunnen behandelen en nu in geen geval te mogen aanvatten" (p. 33). In dit tweede stadium wordt op uitgebreider schaal behandeld wat reeds vroeger onder handen genomen was. Echt Protestantsch-Hervormd godgeleerde, legt Prof. D. grooten nadruk op de Exegese. „Exegese en weder exegese van het N. en van het O. Testament" (p. 42). In de beoefening dezer discipline make de studiosus nu verder geen onderscheid tusschen gemakkelijker en moeilijker pericopae en geschriften. De LXX worde flink bestudeerd. Die belangrijke overzetting der boeken van het O. T. leert ons de taal des N. T. intiemer kennen. Zoo mogelijk worde aan de studie van het Hebreeuwsch die van het Syrisch en Arabisch verbonden, 't is eene vermeerdering van bronnen voor „kennis uit de eerste hand." De Exegese draagt natuurlijk haar vrucht in de vergelijkende Bijbelsche theologie, die evangelisch-protestantsche discipline bij uitnemendheid. Niet geheel vreemdeling meer in de geschiedenis der godsdiensten, wordt de student voorts inzonderheid door de geschiedenis van den Israelitisch-Joodschen en den Christelijken godsdienst uitgenoodigd om langer dan vroeger met haar bezig te zijn. Centraalpunt der

onderzoekingen is de Chr. godsdienstleer en de beste weg is hier de historische. Het gebied der dogmengeschiedenis wordt betreden. Eérst verkrijge men een overzicht over de op elkander volgende tijdvakken, dàn worden de onderscheidene dogmata in hunnen ontwikkelingsgang nagespeurd. Eindelijk slaat het uur, waarop het heiligdom der Dogmatiek voor ons ontsloten wordt: het cor theologiae, de stelselmatige bewerking der Evangelische Heilsleer roept onze belangstelling tot zich. De Hoogl. D. onderscheidt zooals men weet tusschen: Christelijke, Kerkelijke en Kritische Dogmatiek. Voorloopig wordt er kennis gemaakt met de Ethiek, en de Symboliek eveneens ter hand genomen. — Het „respice finem" dringt ook tot de praktische theologie: Homiletiek, Liturgiek en Apologetiek — welk een ruim veld van studie alweêr vertoont zich aan onzen blik! Is het onderzocht met moed, ijver, en volharding, dan wordt dit 2e stadium door een Candidaats-examen met lof afgelegd, besloten.

4e Brief. (Derde stadium — 1½ jaar).

De Candidaat heeft zijn eerste (?) kerkelijk voorstel gedaan en is het derde stadium ingetreden. Een schoon, allergewichtigst tijdvak! De studie wordt voortgezet en met eene algemeene inspectie begonnen. Waar is nog eene gaping die aangevuld; waar een zwak punt dat versterkt dient te worden? Het reeds verkregene wordt grondiger in bezit genomen en — de Symboliek ter dege aangevat. Deze discipline verdeelt zich in drieën: historische, comparatieve en kritische Symboliek. De historische baant den weg tot de Kerkelijke Dogmatiek: déze wordt gevolgd door de Kritische. Zijn deze studiën doorgemaakt dan ligt de Ethiek aan de beurt. Op het standpunt van het Evangelie bewerkt is zij Evangelische of Christelijke Ethiek; opdat der philosophische kritiek, philosophisch-kritische Ethiek. De historische studies hebben thands meer bepaald de Christelijke Kerk in Nederland tot voorwerp. De

geschiedenis der Vaderlandsche Kerk leidt van zelf tot de kerkelijke Statistiek en het Kerkrecht. De geschiedenis der theologische wetenschappen wordt nagegaan en de Practica biedt ons Katechetiek en Pastoraal. De Candidaat voor wien „het dorpskerkje met zijn torentje, dat boven 't geboomte uitsteekt reeds langzamerhand zichtbaar wordt .... en de pastorie .... en in de pastorie ....? — stelt zich op de hoogte van wat er al zoo op practisch gebied gebeurt en gedaan wordt. De Uit- en Inwendige Zending laat hem niet onverschillig. Op eene Zondagschool oefent hij zich in het onderwijzen. Met den grootsten ijver zet hij zijne homiletische oefeningen voort. „Hoor preken, lees preken en draag ze voor. Stel een goed schetscollegie op hoogen prijs, en oefen u zelven in het maken van concept-preken en schetsen." Eindelijk — de Akademiejaren spoeden ten einde! — moet nogmaals de Encyclopaedie flink bestudeerd worden. Deze studie boezemt ons tevens warme belangstelling in voor de Encyclopaediek of de Wetenschap der constructie, d. i. der organiseering van het geheel.

5e Brief. (Overgangsperiode — de Proponentstijd).

Het „Proponents" werd afgelegd met goed gevolg. De S. S. Mi. Cs, voordat hij beroepen wordt, kan zijn tijd best gebruiken. Prof. D. stelt een ruimte van een half jaar tusschen het examen en het eerste beroep. Die kostelijke tijd worde besteed aan een en ander, dat óf niet genoeg, óf nog in 't geheel niet bewerkt werd. Dat dit „een en ander" zeer veel omvat behoeft den deskundige niet gezegd te worden. „Wat is er toch veel te lezen! En wat blijft er nog veel te schrijven over!"

De overgang van de Universiteit tot den werkkring van Herder en Leeraar in eene gemeente is groot. 't Is die van de theorie tot de praktijk, van de school tot het leven! „Gelukkig de jongeling, die evenmin met schrik aan het einde van zijn studentenleven denkt, als naar dat einde haakt!" (p. 76). „Met uwen schat, met het-

geen gij reeds vergaderd hebt, anderen van dienst zijn, dat moet meer en meer uwe vreugde worden, en niet minder, dien schat bij voortduring vermeerderen, om des te meer anderen te kunnen geven. Uwe wetenschap zal u, indien zij het resultaat van grondig, nauwgezet, onpartijdig, zelfstandig onderzoek is, nooit in den weg staan, maar wel u in staat stellen om veel voor uwe gemeente te zijn" (p. 77). De Proponent gebruike overigens zijnen tijd, vooral om preken te maken, en zich in de Evangelie-prediking te oefenen. Kostbare wenken worden hem, de homiletische praxis betreffend, door den Hoogl. geschonken. Een wijs woord wordt hier gesproken over de richtingen die zich in de Theologisch-kerkelijke waereld doen gelden. „Dat gij als student nog veel in het midden liet, als student nog niet van eene sterk geprononceerde kleur waart, zal u in het begin althans niet geschaad hebben, mits gij op dit ééne punt zeer beslist waart, dat gij u met hart en ziel aan den Heer Jezus hadt aangesloten, Hem erkendet voor uwen Heer en liefhadt als uwen Verlosser. In dit opzicht mocht gij het wel bekende woord tot u gezegd achten: „Si Christum discis, satis est, si caetera nescis." Maar wat eerst niet schaadt zal later daarom niet als voordeelig beschouwd mogen worden. Naarmate het einde van den akademischen studietijd nadert, moet men beter weten wat men wil. Het bekende woord van Archimedes misstaat volstrekt niet in het eerste stadium aan de Universiteit. Maar als men er de Akademie mede verlaat, dan nog naar een standpunt omziet, ach, dan mag men wel een traan daarbij in het oog hebben. Een standpunt moet gij hebben, wanneer gij als Cand. t. d. H. D. optreedt, eene bepaalde richting dan toegedaan zijn. God besture u in uwe keus (p. 80, 81). Het einde van dezen Brief zij allen Proponenten hartelijk ter lezing en ter overdenking aanbevolen. „Wat gij nooit zijn moet? Een partijman. Geen parti pris à tout prix. Geen a priori of à tort et à travers vasthouden van iets, dat gij niet

kunt verdedigen of rechtvaardigen; geen volgen van iemand wie het ook zij, omdat gij hem nu eenmaal volgt. Ga bij voortduring kritisch te werk (p. 88).

6e Brief. (Oogsttijd. De Predikant en de theologische studie).

Wie waarlijk liefde heeft voor de Wetenschap, zet als predikant voort wat hij aan de Universiteit begon. Hij vraagt voor welk vak hij de meeste geschiktheid blijkt te hebben, wat het meest met zijnen aanleg, met de behoeften van zijnen tijd en werkkring overeenkomt. Op den duur toch alles evenzeer te willen bijhouden, zegt de Hoogl. zeer terecht, zou schadelijk zijn voor de grondigheid van uwe studie tenzij gij buitengewoon begaafd waart" (p. 98). De Evangelie-Prediker vindt op bldz. 99—102 een Vade-Mecum, dat hij zich wel in den geest prente. Voorts blijve de theoloog steeds den Herder en Leeraar steunen, want: „niet blijven studeeren is niets anders dan zich isoleeren" (p. 105). De hand alzoo voortdurend aan den ploeg, en gewerkt zoolang het dag is; komt de nacht .... dan zegent men de jaren, in den dienst des Heeren aan de studie gewijd, en mag men met eenige vrijmoedigheid het woord op de lippen nemen: Moribundus vivam (p. 112).

De Methodologie is de zuster-discipline der Encyclopaedie. Van dáár dat men vaak deze twee; evenals de Dogmatiek en de Ethiek; niet afzonderlijk behandelde. Dit geschiedde zeer ten nadeele van de Methodologie. Het door haar beslagen plaatsjen was o zoo gering en werd steeds nauwer afgemeten. Hare belangen werden om die der Encyclopaedie verwaarloosd. Dit strekte tot beider schade. Het mag dus een geluk heeten dat dezelfde Nederlandsche godgeleerde die ons eene Encyclopaedie gaf [1])

1) Encyclopedie der Christelijke Theologie door Dr. J. I. Doedes, Hoogleeraar in de Godgeleerdheid te Utrecht, bij Kemink & Zoon, 1876. Tweede, vermeerderde, uitgaaf 1883.

ons ook Methodologische brieven schonk. Juist die geleerde, wiens Encyclopaedie gelezen wordt, deed het. Want of het ondankbaar is of niet... maar wie neemt nog Clarisse of de Groot ter hand? [2])

Uit de nauwe betrekking tusschen deze twee disciplinen volgt, dat men veilig beweeren kan: „Zeg mij wat uwe Encyclopaedie is, en ik zal u uwe Methodologie teekenen." Alle vragen en opmerkingen dan ook die ons bij het lezen der „Methodologische Brieven" voor den geest kwamen, en die op het gebied der Encyclopaedie geboren werden, houden wij hier in de pen. Wij beschouwen deze Methodologie in het licht van Prof. Doedes „Encyclopedie."

Wij hebben niet met een „nieuw" werk te doen, maar met een dat in eene „herziene" uitgaaf voor ons ligt.

Toen de Hoogl. zijn werk herzag, ontschoten de woorden „eerste kerkelijk voorstel" zeker aan zijnen scherpen blik. Moest men vroeger een „eerste" en een „tweede" voorstel doen, onder praesidium van een der Akademische Professoren... „nous avons changé tout cela" zegt, met Molières held de nieuwe regeling van zaken. De candidaat doet een ééṅig voorstel, dat door een der twee „kerkelijke" Hoogl. beoordeeld wordt.

Zoo als het wás, en zoo als het ís!

De „Methodologische Brieven" zijn niet slechts voor Studenten maar ook voor Predikanten geschreven.

Wat de laatsten betreft, zij kunnen het boekjen ter hand nemen, en zonder dat het hun „veel sporlings maakt," zoo als Hooft zeî, de uitnemende wenken des Hoogl. ter harte nemen en opvolgen. Zijt gij eenmaal Predikant; hebt ge u wat tijd voor studie veroverd en verzekerd, dan komt geen instelling, geen wet van Staat of Kerk

---

1) J. Clarisse. Encyclopaediae theologicae Epitome. 1e uitgave 1831. 2e te Leiden. 1835.

P. Hofstede de Groot et L. G. Pareau. Enc. theologi Chr. 1e uitg. 1840, 2e 1844. 3e 1851.

uwe studiën regelen of..... in den war brengen. De vijfde en zesde Brief, even als de eerste, blijven geldig en krachtig voor allen tijd. Maar nu díe hoofdstukken die bepaald aan den Akademie-burger gewijd zijn?

Indien Prof. Doedes; de man der ἀκριβεια, de exacte, kritische, denker, den studiëngang van den Akademie-burger eens naar goedvinden mocht ordenen, alleen naar eigen inzicht, zonder door de tyrannie van den bestaanden modus vívendi in het minst gedrongen of geinfluenceerd te worden; zou hij dan dit bonte programma stellen, om dan vervolgends den student er zoo goed mogelijk dóór-te-helpen? Zou hij den novitius zoo in eens met al die disciplinen overstelpen? Daar twijfel ik sterk aan. Veeleer zou Prof. D. zich aldus doen hooren: „Ornatissimi! Ik ben bij uitstek afkeerig van alles wat maar chaotische verwarring in een menschenbrein kan stichten. „Non multa, sed multum," schrijf ik mijn vaandel: „neem niet te veel hooi op uw vork." : Richt uwe studie in, als volgt!" Zouden de Methodologische Brieven er dan niet eenigszins anders uitzien?

Trouwens 't is alsof de Hoogl. verbolgen op dien dwang der bestaande toestanden zich wreekt, door dezelve nu en dan kortweg te negeeren. Ik kan zulks best begrijpen en waardeeren.

Letten wij op de indeeling der Akademische studiën zoo als ze hier geschetst worden. Zien we vervolgends hoe het in de werkelijkheid toegaat.

Volgens Prof. D. studeert de Theol. Stud. ('t propaedeutisch examen is afgelegd, want eerst ná hetzelve is men Theol. Stud.) tweemaal anderhalf jaar door, zonder met eenig examen van doen te hebben. Dan onderwerpt hij zich, na drie jaar studie, aan het Candidaats. Op dat ééne examen zijn de Methodologische Brieven mede aangelegd. De vigeerende wet echter, stoort die drie, breede, niet onderbrokene, studie-jaren. Na drie jaar één examen slechts! Dat is te weinig! Het Candidaats in tweeën gesplitst! — „Repos ailleurs!" Aan het eind van den twee-

den brief, die het eerste stadium behandelt, brengt Prof. D. deze schoone spreuk van Marnix van St. Aldegonde in herinnering. Niet rusten dan om zich te verkwikken, ten einde daarna flink, rustig, krachtig, verder te werken. Ná dit „Repos ailleurs" vinden wij in de herziene uitgave, eenige regelen aan den tekst toegevoegd. 't Is een afgeperste revisie! „Bedenk" zegt de student, onder de examen-rijke nieuwe bedeeling levende, en daaronder gebukt gaande, „bedenk dat ik een candidaats-examen heb te doen en dat wel in twee deelen!"

Wat voor heil zit er toch eigenlijk in dat gesplitste examen, d. i. in die twee examina in de plaats van één? Wat voordeel heeft een mensch, die Theol. Cand. geworden is er bij, of hij één examen, of een in tweeën gedeeld examen „gedaan" heeft? 't Is toch niet omdat men zoo verbazend „knap" wordt van al die examina?

Dat examen in tweeën komt als een „deus ex machina" zich in het leerinstituut der Methodologische Brieven vertoonen. Ge ziet duidelijk dat het er even in herinnerd wordt, door den met examina beproefden student, maar er niet in thuis behoort.

Men kan daar Prof. D. geen grief van maken.

De wet wil het zoo.

In de werkelijkheid worden dus de drie eerste studiejaren onderbroken. De student, die tegenwoordig in zijn „eerste" jaar, zoo plus minus negen-en-twintig uur in de week college moet loopen (29 uur.. 't is een kleinigheid!) onderwerpt zich na anderhalf à twee jaar aan het „eerste gedeelte."

Zal hij nu eens rustig, zonder door het examen-spook aangegrijnsd te worden, verder kunnen werken?

Onwillekeurig worden de „stadia" in den studiëngang door de examina afgebakend. Stel dat een student na anderhalf jaar zijn „eerste gedeelte" gedaan heeft. Nu treedt hij het tweede stadiun, dat met het „tweede gedeelte" besloten wordt, in. Dit stadium mag zich echter niet wederom over anderhalf jaar uitstrekken. Want

binnen het jaar moet het „tweede gedeelte" van 't candidaats gedaan worden op boete van ... o examinomanie! ... op boete van een te herhalen eerste examen!

Ik meen dat de student de vele hindernissen van het régime waaronder hij leeft nog 't best overwint door Doedes' wenk nauwgezet op te volgen: „gij moet het eerste gedeelte van uw „candidaats" niet al te lang voor het tweede gedeelte doen, en zorgen, dat gij reeds heel wat voor het tweede gedeelte hebt bewerkt, als gij u voor het eerste gedeelte aanmeldt" (p. 36). Ik wil niet tusschen de regels lezen, maar als ik dit nu eens zóó opvatte: Werk drie jaar door. Denk aan uwe studiën en minder aan die vele examina; studeer ernstig en flink gedurende drie volle jaren. Doe dan van daag het eerste gedeelte en overmorgen het tweede — uw candidaatsexamen" .... als dat ten minste „mag" „volgends de wet."

Met al die examens! Ja, men heeft mooi idealiseeren en den studenten toeroepen; studeert en bekommert u niet te veel om die examina! Een akademie-burger intusschen, die weet „binnen een jaar het tweede deel of anders" .... wordt zeer lichtelijk wat men in het studentikoosch noemt een „examenhengst." Zouden de verhoudingen zooals die thands vastgesteld zijn tusschen studie en regeling der studiën, tusschen studeeren en examen doen, tusschen organisme en instituut niet veel te wenschen overlaten?

Verder! Met Prof. Doedes besluiten wij: „Gij hebt uw kandidaats-examen (ik weet het niet maar dat „afgelegde kandidaats-examen" vind ik zoo ironisch als ik aan het „eerste gedeelte" en het binnen een jaar op paene van.... ondergane „tweede gedeelte" denke) „met den hoogsten lof afgelegd." Onze candidaat heeft nu drie jaar (Doedes), of twee en een half à drie jaar naar de bestaande gewoonte gestudeerd.

Nu is er een gulden tijd aangebroken. Dat derde stadium nl. dat tusschen het Kandidaats en het Proponents

in ligt. Door Prof. D. wordt het wederom op anderhalf jaar bepaald. Onze Mentor spreekt van het een en ander dat nog „bijgewerkt moet worden. Alles moet worden herzien. Waar is nog eene gaping? Wat is nog blijven liggen dat eigenlijk reeds ter hand had moeten worden genomen? Wat is de zwakke zijde? Algemeene inspectie houden, daarmede vangt gij aan." Ieder deskundige stemt toe dat dit stadium, door Prof. D. met volle recht als belangrijk aangekondigd, inderdaad zeer gewichtig is.

Rustig werkt onze candidaat verder. Eerst na anderhalf jaar weêr een examen! Het proponents nl. 't Geeft heel wat te denken dat proponents. Daar zijn er die het wel uit de waereld willen bannen. Anderen meenen dat het geheel van charakter veranderen moet. Sommigen — maar dat zijn al te maal bedilzieke lieden, malcontenten! — houden stokstijf staande dat er bij een examen niet alleen den examinandus maar ook den examinatores zekere eischen moeten gesteld worden en dat het de vraag is of allen die als examinatores bij een proponents optreden, wél gewogen, niet te licht bevonden zouden worden. Enfin! — Anderhalf jaar! 't Is een flink tijdsbestek. Aan de studie dus! Aan de vooreerst niet gestoorde studie! Ja .... zóó staat het in de Methodologische Brieven. En zóó is het met wijsheid geordend. Maar — zóó gaat het niet toe! In de werkelijkheid? Prof. Doedes is er verstoord om. Door een absoluut stilzwijgen „negeert" hij omstandigheden waar onze candidaat wel zeer degelijk rekenschap meê moet houden. Er zijn kerkelijke Professoren. En die Professoren nemen óók examen af. Er is een kerkelijk, voorbereidend examen. Een pro-proponents. Cave canem! Dit examen loopt niet over kleinigheden. Onder anderen over Dogmatiek. Ja over het cor Theologiae. Over de Theologia Dogmatica. Eerst nadat dit examen afgelegd is, erlangt de candidaat vergunning om voor de Gemeente op te treden. De meesten verlangen daarnaar. Zoo spoedig mogelijk dus voor dit examen gewerkt! Waar blijft nu dat stadium van anderhalf jaar,

die schoone gelegenheid vóór rustige studie die den jongeling in staat stelt, om in bezit te nemen, om werkelijk te veroveren wat hij verkreeg? O wreed pro-proponents! [1])

Zooals het in de Methodologische Brieven staat, is het goed. Maar zooals het door de werkelijkheid gedwongen wordt? Nu — de Methodologie leert niet hoe het gaat, maar hoe het gaan moest.

Nemen wij nu aan, dat dit kerkelijk examen een groot half jaar ná het candidaats plaats hebbe. — Veelal wordt het half jaar tot een jaar, omdat het voorbereidend examen door de kerkelijke Professoren — chacun prêche pour sa paroisse! — zooveel mogelijk verscherpt wordt.

Stellen wij vervolgends dat het proponents een half jaar ruim ná het voorbereidend examen ondernomen worde (het verblijf aan de Akademie is nu reeds een vierjarig) dan is het immers duidelijk dat er van studie geen sprake kan zijn dan in den zin van examen-africhterij?

Waartoe in vredes-naam een orde van zaken gehandhaafd die de studie belemmert en letterlijk geen enkel voordeel biedt?

't Eéne examen vóór en 't ándere examen ná.

Ten laatste dat Proponents, dat — een ieder onbevooroordeeld wetenschappelijk man erkent het — tot vreemde dingen aanleiding gaf ook wel in den laatsten tijd.

De mannen der wetenschap κατ' ἐξοχὴν; de Professoren der Faculteit, die hun leerlingen immers kennen, verklaren dat de Candidaat in Exegese, historische Theologie etc. bekwaam is, zóó dat hij den akademischen graad, die terstond dien van Doctor voorafgaat, verkrijgen mocht.

Zal de Kerk nu aannemen dat het wetenschappelijk

1) Onder het afdrukken van dit stuk kwam ons de brochure van Prof. Dr. J. H. Gunning Jr., getiteld „Irenisch" in handen. Tot ons genoegen zien we daar dat deze „kerkelijke" Hoogleeraar even als wij zijne stem tegen het pro-proponents verheft: „Van harte zou het mij verblijden, zegt G., indien het verkeerde, doellooze „kerkelijke examen" der theol. candd. werd afgeschft" (p. 38. noot.)

gehalte van den Candidaat voldoende gewaarborgd is, of zal zij dat niet?

Kerkelijke Professoren, die Theologia Dogmatica doceeren, en toch buiten de theologische faculteit staan — 't is nu eenmaal zoo, maar is bijster wonderlijk; — die hunne leerlingen kennen; verklaren ná gehouden onderzoek dat de Akademische Candidaat voldoende in Dogmatiek en Practica onderlegen is.

Zal de Kerk op dit getuigenis afgaan?

'k Zou zeggen: dat moet zij, wil ze haar theologiae Professores niet in 't aangezicht slaan!

En toch! Eenige predikanten, en ook ouderlingen met hen, komen saam om te onderzoeken naar.....? Indien men niet wist waarnaar, zou men op allerlei andwoord zinnen maar niet vermoeden dat er nu nog eens een wetenschappelijk examen gehouden wordt!

Doedes en Prins, Kuenen en Valeton, de mannen der wetenschap, verklaren dat hun leerling, dien zij onderwezen hebben, dien zij kennen, bekwaam is. De Heeren predikanten A en B komen daarop midden uit hunne drukke amptsbezigheden aangeloopen — heeft deze of gene misschien zijne theologie er sinds lang aangegeven, o, dat is minder... hij heeft zich op het examen geprepareerd! — om te onderzoeken of die Pofessoren 't wel recht hadden!.....

Difficile est satyram non scribere! [1])

Maar — ik heb gelukkig met de Methodologische Brieven van Prof. Doedes te doen.

Het trof ons dat de Utrechtsche Hoogleeraar niet de volledige Universitaire studie in de Theologie schetste. De loopbaan wordt immers geheel afgelegd, wanneer de Candidaat naar de summos honores dingt. Daartoe

1) Van harte zou het mij verblijden indien.... de „kerkelijke Hoogleeraren" zitting hadden in ééne vaste, door de Gemeente naar goede orde gekozen commissie die alle aanstaande evangeliedienaren te onderzoeken en toe te laten had. (Gunning, ibid.)

ondergaat hij eerst het doctoraal examen. Vervolgends schrijft hij eene dissertatie. Dit specimen, met een aantal stellingen „verdedigd" zijnde geeft hem den titel van „Doctor" bij ons in Holland, of in Duitschland, Zwitserland en Frankrijk, eenigen anderen daarmede in beteekenis en waarde gelijkstaanden.

Van deze doctorale studiën nu, gewagen de Methodologische Brieven ook niet met een enkel woord.

Dit spijt ons.

Ook in deze dingen hadden wij gaarne des Hoogleeraars raad ingewonnen.

Prof. Doedes kán niet zonder rijp beraad gehandeld hebben. Welke redenen hebben Z.H.G.L. bewogen om ons slechts tot het Candidaats als laatst Akademisch examen te geleiden? Wellicht is het andwoord: Deze Brieven zijn gericht aan iemand die Predikant wil worden..... daartoe is de doctorale waardigheid niet noodig. Het Proponents geeft het „jus expostulandi seu artis exercendae."

Ieder stemt toe dat het doctoraal examen en de promotie 't liefst plaats moeten hebben, vóórdat men in de Evangelie-bediening intrede.

Welke moeielijkheden er anders ontstaan is duidelijk. Wat een gestakker en getob vaak jaren-lang van dezen of genen die, reeds predikant zijnde, toch nog meent „doctoraal" te moeten doen, en vervolgends een dissertatie te schrijven, om Doctor te worden! Dit werkt schadelijk op de positie van den predikant in de gemeente. Gedurende het verblijf aan de Akademie worde ten minste het doctorale examen afgelegd.

Maar nu! De overgangs-periode, tusschen het Proponents en de ampts-aanvaarding (een half jaar) niet medegerekend, blijft de Akademie-burger, volgends Prof. D. vier en een half jaar aan de Akademie. 't Is waarlijk niet te lang om van propaedeuticus, proponent te worden. Neem nu een half jaar voor het Doctoraal, één jaar voor de geheele afwerking van het specimen — waaraan natuurlijk reeds vroeger begonnen werd — dan

duurt het verblijf aan de Akademie op zijn minst zes à zes en een half jaar.

Is dit niet om vele redenen voor verreweg de meeste studenten ondoenlijk?

Wij verheugen ons over deze nieuwe uitgave der Methodologische Brieven. We wenschen dat dit boeksken door alle studenten in de Godgeleerdheid, vooral, door alle jonge predikanten, gelezen en overdacht worde.

Den Hooggeleerden Schrijver zij onze dank!

ZWOLLE.
Mei 1883.

F. E. DAUBANTON.

De Profeet Jeremia. Lezing gehouden door Dr. J. H. Gunning JHz. Predikant te Wilhelminadorp.

Dr. Gúnning heeft zijn lezing over Jeremia gesplitst in twee deelen van gelijke lengte. In het eerste gedeelte plaatst hij Jeremia in de lijst van zijn tijd en geeft een bondig overzicht van de lotgevallen van het rijk van Juda in de laatste jaren van zijn bestaan. In het tweede gedeelte beschrijft hij het leven en teekent hij de persoonlijkheid van Jeremia en geeft een berijmde paraphrase of een vrije inkleeding van die gedeelten zijner profetieën, welke tot toelichting dienen moeten. De toepasselijke opmerkingen, welke hier en daar zijn gemaakt, zijn actueel en kenschetsen het geloovige en daarom vrije standpunt van den auteur.

Het geheel maakt gunstiger indruk dan men zou verwachten na de Voorrede, welke — onbegrijpelijk genoeg — de lezing veroordeelt. De sporen van „in groote haast te zijn bewerkt" ontbreken inderdaad niet. Zoo was Josia o. i. niet 18 (Blz. 8) maar 12 jaren oud toen hij begon met als Hervormer optetreden [1]). Zoo zie ik in den

1) Vgl. 2 Kronijken 34 : 1—3, een bericht dat in de BB. der Koningen (2 Kon. 22) ontbreekt en hier als in parenthesi staat, omdat het een kort verhaal is van hetgeen Josia vóór zijn achttiende regeeringsjaar heeft gedaan. Iemand van 16 jaren is geen knaap (נער). Daarenboven. Josia moet reeds voor zijn 16de jaar gehuwd en vader geweest zijn, daar hij, toen hij 39 jaren oud zijnde, stierf, zonen achterliet, van welke de tweede, Joahaz, 23 jaren oud was (Vgl. 2 Kron. 36 : 2). Op deze gronden komt het ook ons voor dat לְמָלְכוֹ in vs. 3 te veel is en bij vergissing in den tekst is gekomen. In onderscheiding van den auteur van de BB. der

oorlog, dien hij tegen den koning van Egypte ondernam, niet een daad des geloofs (Blz. 12) maar een onvoorzichtigheid, een gevolg van de geestelijke overspanning, waarin vorst en volk na de Hervorming verkeerden, en waarvan de nederlaag in de vlakte van Megiddo de wrange vrucht was. Zoo wijst Dr. G. met niet één woord op de zonderlinge vormen, waarmede de profeet zijn reden ophelderde [1]). Ons hoofdbezwaar betreft de teekening van Jeremia's karakter. Deze is onvolledig. Dr. G. stipt sommige punten aan, maar werkt die niet uit. Jeremia gevoelt de hooge beteekenis van den profetischen arbeid, en ziet daarom, evenals Mozes en andere Godsmannen, met heilige schroomvalligheid op tegen de taak, tot welker vervulling Jehova hem roept. Ook deze profeet kent een verborgen strijd, een inwendige worsteling [2]), welke misschien wel het meest hieruit geboren werd, dat hij, de man met een week en teerhartig gemoed, moet optreden als boetprediker en zijn volk ellende en smart moet aankondigen [3]). De achtergrond van zijn persoonlijkheid, de drijfveer van zijn optreden is liefde, liefde voor zijn volk, het volk Gods. Waren deze en andere trekken, welke slechts aangestipt zijn, breeder uitgewerkt, wij zouden, ik zeg niet een meer hartverheffenden maar een meer volledigen indruk ontvangen hebben van de grootsche gestalte, welke Dr. Gunning in helderen en boeienden stijl en vaak schilderachtigen vorm voor onze oogen geteekend heeft.

Gouda,
April 1883.

C. H. van Rhijn.

Koningen heeft de Kroniekschrijver een bericht willen geven van de prille jeugd van Josia, die op zijn achtste levensjaar den God zijns vaders David was begonnen te zoeken, alzóó bij den aanvang zijner regeering, toen hij nog niet eens een jongeling maar nog slechts een knaap was, terwijl hij op het twaalfde jaar zijns levens een begin, maar ook slechts een begin maakte met die reiniging, die hij in het achttiende jaar zijner regeering met kracht heeft doorgezet.

1) Jeremia 19:1—11. 13, 28. 2) H. 1. 3) H. 14, 15.

Boekaankondiging.

De Bijbelsche Geschiedenis de onomstootelijke godsopenbaring en de onmisbare sleutel tot de Wetenschap. Met Aanteekeningen. Leiden. D. Donner. 1883.

Met bovengenoemde „Rede" aanvaardde de Heer L. Lindeboom het leeraarsampt, aan de theologische school der Christ. Geref. Kerk. De dubbele stelling die 't onderwerp van deze redevoering is, dunkt ons eene dubbele waarheid te zijn. Alleen hadden wij die waarheid keuriger en juister geformuleerd willen zien. Hoe aangenaam zou het ons zijn indien wij den Heer Lindeboom voor zijne Rede konden danken. Immers wanneer iemand optreedt als pleitbezorger van wat ook gij zélf als kostelijke waarheid acht, is hij reeds daarom verzekerd in u een sympathetisch beoordeelaar te vinden. Tot onzen spijt echter kunnen wij den Heer L. geen dank weten voor zijn, over het geheel slordig bewerkt en opgeblazen stuk. Niet een enkel nieuw, frisch, argument, niet een enkel verrassend gezichtspunt op zoo rijke stof, treft u. Wat de Heer L. waars zegt werd vóór hem door Calvijn, dezen en genen Gereformeerden Scholastieker, Kuyper, Chantepie de la Saussaye en anderen, beter gezegd. Hier willen wij echter volstrekt niet den nadruk opleggen. „Seu vetus est, verum diligo, sive novum!" Wij zijn niet als de mannen van Athene. Tot ernstiger bezwaar echter geeft het feit aanleiding dat men in deze „Rede" alle geregeld, grondig, ernstig, betoog ten eenenmale

mist. Oratorische, pathetische phrasen kunnen dit gemis aan dege studie, grondige, flinke bewijsvoering niet maskeeren, veel minder vergoeden. Meent de heer L. dat hij de wetenschap, van geloovig standpunt beoefend, dient, inderdaad vooruitbrengt, door, aan mannen als Kuenen en geestverwanten hooge en grievende woorden toe te voegen? Onze Heer en Zaligmaker was bijtend scherp — maar in heiligheid! — tegen ééne soort van tegenstanders: tegen de huichelaars namelijk.

De Heer L. verzoekt dat zijne hoorders hem lankmoedig willen hooren „waar" hij vrijmoedig tot hen spreken gaat. (p. 7). Deze „waar"-zeggerij komt in goed Hollandsch niet te pas. Evenmin heeft het woord „daadzaak" voor „feit" burgerrecht in ons woordenboek. (p. 8). Het „non bis in idem" vergetend, schrijft de Heer L. „te *s*amen" voor „samen" of niet saâmgetrokken „te zamen". Dan — niet meer over dergelijke kleinigheden. Men make uit den zin op, wat of de Heer L. bedoelt al schrijvende: „Niet in afgetrokken stelsels, als de wijsgeeren der wereld, die niet anders kunnen, maar in feiten, heeft de Schepper en Onderhouder en Regeerder aller dingen, geopenbaard wat in hoofd of hart der menschen niet is opgekomen en niet opkomen kon, en toch den mensch noodig was en is te weten, tot Gods eer en zijne zaligheid" (p. 8). Hebben dan de wijsgeeren datgeen, wat in hoofd of hart der menschen niet is opgekomen en niet opkomen kon, in afgetrokken stelsels geopenbaard? Hoe verward zijn zinnen als deze: „Heeft de Openbaring eeuwen lang gezwegen — vóór de persoonlijke openbaring van GOD aan de menschen verschijnt: GOD uit GOD en mensch uit mensch, doet zij weder zich hooren en kondigen Engelen Zijne komst aan, voor en bij Zijn geboorte" (p. 15).

„De oude Slange wondt Hem; terwijl Hij zich betoont machtig in woorden en werken, een wonder Gods, Gods wonderen openbarend; als Zijn volk altoos, de verzenen" (ibid). Zinnen als: „Na vooraf des Wegbereiders geloofs-

brieven te hebben gebracht, in woorden en feiten: het feit van de moederwordende onvruchtbare en van de stommen priester, die GOD niet geloofde." (p. 15) en „Terwijl Jezus in Zijn graf hen nog verontrustte." (p. 23). worden door den Heer L. als hoofdzinnen gebruikt, zijn het echter niet. Ik kan geen genoegen nemen, nóch wat de gedachte, nóch wat de uitdrukking der gedachte betreft, met het volgende: „En eer Sem, de stamhouder van de heilige linie, nog ter ruste is gegaan, is ook zijn geslacht in de richting der Babels-torenbouwers, repetitie van Eden's „ontspoord" ideaal, afgegleden" (p. 14). Ik hoop dat men den Heer L. niet na zal volgen door in ongebonden stijl van „na-psalmen" (p. 12) te spreken, of te verklaren: „De Satan „aapt" Gods openbaring steeds „na" (p. 37). In een plechtige rede gaat het niet aan om te zeggen „let wel, M. H.! hier komt de kat uit den boom!" (p. 32). Eene zeer vrije, maar weinig keurige vertaling van: „Habemus reum confitentem" is: „Houdt den dief!" (ibid). Onze rijke taal vergunt ons om van eene „ongerijmde" stelling te spreken. Is het alleen om Prof. Loman zoo mogelijk, te kwetsen dat de Heer L. van diens „zotte" stelling melding maakt? (ibid). Het heilige land „davert" zegt de heer L. van Johannes den Doopers stem. (p. 15). Mijn schoonheidsgevoel wordt zeer onaangenaam aangedaan, wanneer ik lees, p. 35, dat wij door de Gods-openbaring alles in zijne beteekenis leeren verstaan," als o. a.: „booze zweren zoowel als maagdelijk schoon." Ik begrijp niet hoe of iemand die in Jezus Christus als in Zijnen Zaligmaker gelooft, die Jezus Christus als Zijnen Heer te voet valt, het van zich verkrijgt om van „zoo'n „gemoderniseerden" Jezus, „zoo'n „verkritiekten" Jezus" te reppen. (p. 32). Eveneens is mijn eerbied jegens den Zaligmaker beleedigd, wanneer ik lees: „Jezus is: hoe men ook verwe en knede, toch nooit zuiver modern te schilderen; altijd komt aan oor of oog dat supranatureele weer uit" (p. 32). 't Getuigt niet van veel heiligmaking des geestes wanneer een „belijder"

zich van zulke vulgaire ironie als wapen in zijne polemiek bedient. Wanneer het van Bileam heet „ziet, de „stumpert", hij wil wel, maar — geen ènkele vloek tegen Gods volk mag er uit" (p. 37, 38), dan beseft een ieder, wiens smaak een weinig ontwikkeld is dat platheid en populariteit twéé zijn. De Heer L. onderscheidt „moderne," „roomsche," „zg. orthodoxe of gereformeerde," „intellectualistische" en „nervitische" subjectiviteit" (p. 41) — wel aardig! De S. verklaart „De Heilige Schrift is de Godsopenbaring" (p. 24); en beweert het volgende. „Stel het b. v. in twijfel of Eva uit een rib van Adam is geformeerd ...., ziet gij niet hoe de leer des huwelijks .... een vraagteeken wordt?" (p. 28). Zonder de gewone onjuiste ook in den laatsten tijd, veel besproken vertaling van Paulus πασα γραφη θεοπνευστος etc., ook maar eenigszins te staven, handhaaft de Schrijver haar. (passim).

Maar genoeg! Wij willen 's Heeren Lindebooms „Rede" slechts aankondigen, niet aan eene kritische beschouwing onderwerpen. Ter kenschetsing is het gegevene voldoende. Ex ungue leonem (?)

De wijze waarop de Heer L. over geleerden als Kuenen en Scholten spreekt; den in dienst der wetenschap vergrijsden Hofstede de Groot belachlijk tracht te maken; en den staf over belijders van den Christus naar de Schriften, als Doedes, Gunning, Valeton en anderen breekt, dringt ons om den Heer L. op het woord des Apostels te wijzen: „Uwe bescheidenheid zij allen menschen bekend."

De Heer D. Donner te Leiden, 't blijkt weer uit déze uitgave, is een flink Boekdrukker en Uitgever.

F. E. Daubanton.

Inhoud van Tijdschriften.

A. W. Bronsveld, Joachim Neander. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Mei).

H. Brouwer, Een groot man, Blumhardt. Door Zündel. (Geloof en Vrijheid. II).

Ernst. Onderteekening van de Formulieren van eenigheid. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Mei).

J. W. Gunning, „De Gereformeerde beginselen" en de Natuurwetenschap. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. April).

P. Huet, Een groot ketter uit de zeventiende eeuw. Jakob Brill. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. April).

Ph. R. Hugenholtz, Nabetrachtingen I. Godsdienst en geschiedenis. (Theol. tijdschrift. Maart).

A. Kuenen, Qohéleth. (Theol. tijdschrift. Maart).

J. A. M. Mensinga, Het getuigenis van Flavius Josephus over Jezus. (Theol. Tijdschrift. Maart).

D. H. H. Tijssen, De Godsdiensten van China. Het Confucianisme en het Taoïsme (Geloof en Vrijheid. II).

Buitenlandsche Tijdschriften.

S. Adler, Der Versöhnungstag in der Bibel, sein Ursprung und seine Bedeutung (Ztschr. f. A. T. Wiss. 1883, 1, S. 178—185).

J. Ahl, Die Autorität der Heiligen Schrift (Theol. Stud. aus Württmbg. IV, 1 [1883], S. 1—14).

E. B. Andrews, On the new Pentateuch-criticism (Hebrew Student, 1882, Dec., p. 97-104).

J. F. Astié, Ce que nous sommes, ce que nous croyons, ce que nous voulons (Revue de théol. et de philos. 1883, janv., p. 5—40).

O. Bähr, Der Eid und das religiöse Gewissen (Preuss. Jahrbb. 1883, März, S. 289—303).

W. J. Beecher, The men of the great synagogue (Hebrew Student 1883. March, p. 201—207).

J. S. Büttner, Die Seelsorge in kirchlichen Anstalten (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 2 u. 3, S. 148—168).

A. Bellesheim, Die katholische Literatur Englands im Jahre 1882 (Lit. Rundschau 1883, 6, Sp. 161—166; 7, Sp. 193—198).

K. Benrath, Die Summa der heiligen Schrift (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 2, S. 328—345).

S. Berger, Des essais qui ont été faits à Paris au treizième siècle pour corriger le texte de la Vulgate (Revue de théol. et de philos. 1883, janv., p. 41—66).

C. Bertoldy, Ein neuer Versuch, die Erscheinung des Christenthums auf natürlichem Wege zu erklären (Mittheilgn. u. Nachrn. f. d. ev. Kirche in Russl. 1883, Jan., S. 1—29).

Besig Johannes Tezel, der Ablassprediger (Deutsch-Ev.-Blätt. VIII, 3, 1883, S. 179—193).

E. C. Bissell, Proposed reconstruction of the Pentateuch (Bibliotheca Sacra 1883. Jan., 1—35).

F. Braun, Zu Markus 10, 18 (Theol. Stud. aus Württmbg. IV, 1 1883, S. 34—37).

C. A. Briggs, The literary study of the Bible (Hebrew Student 1882, Nov., p. 65—77).

M. Carriere, Ueber das religiöse Bewusstsein der Menschheit (Die Gegenwart XXIII, 8, 1883, Sp. 116b—118b).

J. E. Carpenter, The book of Deuteronomy (Modern Review 1883, April, p. 252—281).

C. H. Cornill, Der Brandopferaltar Ezekiel's (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 2 u. 3. S. 67—83).

G. W. Dasent, Samuel Wilberforce (The Fortnightly Review 1883, Feb., p. 181—196).

G. Dehio, Die Genesis der christlichen Basilika (Sitzungsber. d. philos.-philol. u. hist. Classe d. Akad. zu München 1883, II, 3, S. 301—341).

A. Dorner, Uber das Wesen der Religion (Stud. u. Krit. 1883, 2, S. 217—277).

J. Dräseke, Zu den christologischen Fragmenten des Apollinarios von Laodicea (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 2, S. 295—307).

Fleischhauer, Die paulinische Lehre vom Gesetz (Theol. Stud. aus Württmbg. IV, 1 1883, S. 37—71).

A Flury, Das Diakonissengelübde nach Inhalt, Berechtigung und Segen (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, Jan., S. 145—154).

Funk, Zur Geschichte der altbritischen Kirche (Hist. Jahrbb. IV, 1, 1883, S. 5—44).

Galileistudien. II (Der Katholik 1883, Febr., S. 176—200).

H. M. Goodwin, The Bible as a book of education (New Englander 1883, March, p. 252—272).

H. Grauert, Die Konstantinische Schenkung [Forts.] (Hist. Jahrbb. IV, 1, 1883, S. 45—91).

W. Grimm, Luthers Uebersetzung der alttestamentlichen Apokryphen (Stud. u. Krit. 1883, 2, S. 375—400).

K. Grube, Zur Missionsgeschichte Afrikas (Hist.-polit. Blätt. 6 1883, S. 445—461).

H. Guthe, Ausgrabungen bei Jerusalem (Ztschr. d. Deutschen Palaestina-Vereins V, 3, 1883, S. 161—204).

E. v. Hartmann, Zur Pessimismus-Frage (Phil. Monatshefte 1 u. 2, 1883, S. 60—80).

H. Hayman, On some textual questions in the gospel of John (Bibliotheca Sacra 1883, Jan., p. 139—152).

R. Heman, Jehovah (Beweis d. Glaubens 1883, Febr., S. 52—68).

R. Heman, Jehova [Forts.] (Beweis d. Glaubens 1883, März, S. 100—112).

Hermann, Der Grundgedanke des heiligen Abendmahls (Theol. Stud. aus Württmbg. IV, 1 1883, S. 72—79).

G. Hoffmann, Versuche zu Amos (Ztschr. f. A. T. Wiss. 1883, 1, S. 87—126).

H. J. Holtzmann, Revue über die Stellung der heutigen Theologie zum Johannes-Evangelium (Prot. Kirchztg. 1883, 5, Sp. 102—110).

— Revue über die Stellung der heutigen Theologie zum Johannes-Evangelium [Schluss] (Prot. Kirchztg. 1883, 6, Sp. 127—135; 7, Sp. 151—160).

F. Hörschelmann, Zur neuern katechetischen Literatur (Mittheilgn u. Nachrn. f. d. ev. Kirche in Russl. 1883, Jan., S. 29—45).

P. Hübener, Zeit und Raum im Reiche Gottes. II. Der Raum. (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 2 u. 3, S. 116—140).

F. Hülskamp, Die katholische Literatur Deutschlands im Jahre 1882 (Lit. Handweiser 1883, 5, Sp. 29—34).

E. Kautzsch, Nachträgliches zur Siloahinschrift (Ztschr. d. Deutschen Palaestina-Vereins V, 3, 1883, S. 205—218).

S. H. Kellogg, The antogonisms between Hindooism and Christianity (Princeton Review 1883, March. p. 224—248).

Kessler, Prophetenthum und Königthum im Alten Testament Ev. Kirch.-Ztg. 1883, 3, Sp. 49—58; 4, Sp. 73—80).

Kirchner, Ueber die Seelsorge („Halte was du hast' VI, 5, 1883, S. 193—208).

— Ueber die Seelsorge (.Halte was Du Hast' VI, 6, 1883, S. 241—257).

R. Koenig, Beiträge zur 100jährigen Geschichte der Sonntagschule (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, Febr., S. 161—169).

— Beiträge zur 100jährigen Geschichte der Sonntagschule (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, 1, März, S. 201—216).

A. Niemann, Die Magdalenensache (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, 1, Febr., S. 183—197).

— Die Magdalenensache (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, Jan. (S. 121—134. März. S. 216—231).

A. H. Newman, Prof. Strack on the Pentateuch (Hebrew Student 1883 Jan.—Febr., 151—154).

C. W. Otto, Auslegung von 1 Petr. 3, 17—22 in besonderer Beziehung auf 1 Petr. 3, 21 (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 2 u. 3, S. 83—96).

J. P. Peters, Prof. Friedrich Delitzsch and the word יהוה (Hebrew Student 1883, Jan.-Febr., p. 129—142).

O. Pfleiderer, Paulinische Studien. 2. Der Apostelkonvent (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 2, S. 241—262).

Rösler, Die Kenotische Erklärung der Menschwerdung (Theol. Stud. aus Württmbg. IV, 1 1883, S. 14—30).

N. v. Ruckteschell, Die Diakonie des Neuen Testaments im Hinblick auf die Diakonissenfrage (Mittheilgn. u. Nachrh. f. d. ev. Kirche in Russl. Febr. u. März 1883, S. 49—111).

V. Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus (Stud. u. Krit. 1883, 2, S. 278—371).

H. M. Scott, Some notes on recent catacomb research and its literature (Bibliotheca Sacra 1883, Jan., p. 172—176).

P. Schaff, St. Paul (Princeton Review 1883, March, p. 158—169).

Scheeben, Die Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum (Der Katholik 1883, Febr., S. 142—175).

C. Siegfried, Die hebräischen Worterklärungen des Josephus (Ztschr. f. A. T. Wiss. 1883, 1, S. 32—52).

R. Schuster, Das Zusammenwirken staatlicher, kirchlicher und freiwilliger Armenpflege (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, 1, Febr., S. 170—182).

A. Socin, Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1881 (Ztschr. d. Deutschen Palaestina-Vereins V, 3, 1883, S. 219—269).

B. Stade, Der Text des Berichtes über Salomos Bauten (Ztschr. f. A. T. Wiss. 1883, 1, S. 129—177).

— Weitere Bemerkungen zu Micha 4. 5 (Ztschr. f. A. T. Wiss. 1883, 1, S. 1—16).

W. Stärkel, Bemerkungen über das Gebet im Namen Jesu (Mittheilgn. u. Nachrn. f. d. ev. Kirche in Russl. Febr. u. März 1883, S. 112—125).

F. L. Steinmeyer, Ueber die Parabeln des Herrn im Evangelium des Lukas IV, (Ev. Kirch.-Ztg. 1883, 10, Sp. 201—210).

J. Thikötter, Darstellung und Beurtheilung der Theologie A. Ritschl's (Deutsch-ev. Blätt. VIII, 2, 1883, S. 90—107).

— Darstellung und Beurtheilung der Theologie Ritschl's (Deutsch-ev. Blätt. VIII, 3, 1883, S. 170—178).

H. Vuilleumier, La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle (Revue de théol et de philos. 1883, janv., p. 67—87).

A Walte, Nachträgliches zu Luther's Aeusserung an Melanchton über den Abendmahlsstreit (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 2, S. 308—327).

G. Warneck, Zur apologetischen Bedeutung der Heidenmission (Allg. Miss.-Ztschr. 1883, März; S. 97—104).

W. Wiener, Die Taufhandlung in praktisch-theologischer Hinsicht mit Beziehung auf die socialen Gestaltungen der Gegenwart („Halte was Du hast" VI, 4 1883, S. 145—154).

W. C. Wilkinson, The Levitical law as a tuition to Theism (Hebrew Student 1883, Jan.-Feb., p. 161, 162).

O. Zöckler, Die biblische Literatur des vergangenen Jahres. B: Neues Testament (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 2 u. 3, S. 57—67).

De wederkomst des Heeren.

Over de aanstaande zigtbare tegenwoordigheid, de persoonlijke, ligchamelijke παρουσία des Heeren wensch ik het een en ander in herinnering te brengen. Staat dat woord tegenover ἀπουσία, afwezigheid, Phil. 2:12, en verheugde zich Paulus over de παρουσία het bijzijn van Stefanas en andere gezanten der Corinthische gemeente, 1 Cor. 16:17; werd hij vertroost door die van den door hem naar Corinthe gezonden Titus en door de goede gezindheid, welke men naar de mededeeling van dezen daar koesterde voor hem, 2 Cor. 7:6, 7, dáár waar het niet ontbrak aan zulken, die wel zijne brieven zwaarwigtig vonden en krachtig, maar te zijnen opzigte zich ook niet ontzagen om te zeggen: de παρουσία des ligchaams is zwak en het woord onbeduidend, 2 Cor. 10:10; — in tegenstelling met het verkeer door brieven en boden werd door hem, schrijvende aan de Philippiërs, zeer vurig gewenscht mijne παρουσία (gelijk hij zich uitdrukt) πάλιν πρὸς ὑμᾶς. Phil. 1:26. In denzelfden zin van een wederom zigtbaar ligchamelijk tegenwoordig zijn op aarde wordt het woord in het N. T. van Jezus gebezigd, hoewel betrekkelijk zelden.

Wat de zaak zelve betreft, de toekomstige openbaring des Heeren Jezus, deze loopt als een gouden draad, als de onmisbare levensader door al de geschriften des N. T. Zij is de band, die het geheel der christelijke voorstel-

lingen en verwachtingen afrondt en te zamen vat, de gevelspits en de kroon. Zonder haar ware ons gansche Christendom waardeloos en krank, een onvoltooid gebouw, waaraan eigenlijk alles ontbrak, omdat het blijkbaar zonder haar niet rusten zou op deugdelijke grondslagen. Zie, ik kom spoedig! zoo luidt in het laatste boek der schrift, Openb. 22:12, de belofte van hem die, als het begin der schepping Gods, de eerste is, maar ook de laatste, de Alpha en de Omega. Zelfs wordt hij in dat boek (19:11—16) op aanschouwelijke wijze als de Wederkomende geteekend: de hemel is geopend en de Waarachtige en Getrouwe wordt gezien, rijdende op een wit paard en door de hemelsche, in wit lijnwaad gekleede heirlegers op witte paarden gevolgd: zijne oogen zijn als eene vuurvlam en op zijn hoofd zijn vele diadémen; uit zijn mond gaat een scherp zwaard, waarmeê hij de volken verslaat, hen hoedende met een ijzeren staf; zijn naam wordt genoemd het woord Gods en op zijnen gordel of ter plaatse waar het zwaard wordt gedragen (op zijne heup) geeft zijn kleed als een naam de woorden te lezen: Koning der koningen en Heer der heeren; oordeelende en krijg voerende met geregtigheid treedt hij de wijnpers der gramschap van den toorn des Almagtigen en zijn kleed is dien ten gevolge in bloed gedoopt; wie hij is, dat weten wij, maar behalve de voor ons leesbare namen heeft hij een geschreven naam, dien niemand kent dan hij zelf.

Zijne wederkomst is de spil of het middenpunt der toekomst, eind- en uitgangspunt te gader. Aan haar gaan vooraf de verkondiging des Evangelies aan alle volken, Israëls bekeering en het rijk van den Antichrist; op haar volgen de opstanding der dooden en het oordeel. Alles zamenvattende spreekt men teregt van zijne wederkomst ten gerigte. Wij onderwerpen haar aan eene drievoudige beschouwing, eene historische, leerstellige en practische.

De hoop op 's Heeren toekomst zou haren hechtsten steun verliezen, indien niet Jezus zelf haar voorzegd had. Zoo dikwijls hij spreekt van het rijk Gods b. v. Luc. 12:31, 32, bedoelt hij een rijk der toekomst, maar dat reeds gekomen is in hem en door hem in de zijnen Matth. 12:28; Luc. 17:20, 21. Als in de eerste plaats geestelijk van aard hadden reeds de profeten het aangekondigd; en daar Jezus de menschen maakte tot gehoorzame en liefhebbende kinderen Gods, zoo was in hem bij aanvang en in beginsel de aankondiging vervuld. Voor hen, die niet in hem geloofden werd van zelf geheel zijne aardsche verschijning tot een oordeel, een zeer beslist, maar in mindere of meerdere mate voorloopig. De profeten hadden van den dag des Heeren gesproken, waarop de vijanden en de afvalligen zouden gestraft en het tot zijn God bekeerde volk voor goed tot een heerlijken geluksstaat zou verheven worden, waarin ook de God zoekende heidenen zouden deelen, een dag dus van schrik, maar ook van verlossing en duurzame blijdschap. Op den voorgrond stond bij hen het oordeelen, dat dan ook volgens Johannes den Dooper, den oudtestamentischen profeet het eerste, ja met zijne gevolgen het eenige werk van den Messias zou zijn. Nu mogen wij beweren, dat Jezus òf de Messias niet was, òf zoo hij het was zijne wederkomst moest voorspellen. Het eind-oordeel heeft hij niet voltrokken bij zijn leven op aarde, maar herhaaldelijk en ondubbelzinnig heeft hij zijn wederkomen in heerlijkheid met zijne Engelen aangezegd: het zal zijn gansch onverwacht, maar voor allen, geloovigen en ongeloovigen, waarneembaar en plotseling, aan het bliksemlicht gelijk, maar niet een komen, dat door een heengaan of verdwijnen zal worden gevolgd. Jezus kon van deze dingen slechts gewagen bij hen, die in hem als den Christus geloofden, en niet dan nadat hij onbewimpeld hun het droeve uitzigt op zijnen dood had geopend. Dit uitzigt opende hij hun werkelijk, toen Petrus in aller naam beleden had: gij zijt de Christus, de Zoon des

levenden Gods, al had hij reeds vroeger in het woord van den tempel, dien de Joden afbreken zouden maar dien hij in drie dagen oprigten zou, Joh. 2:19—22, en van de bruilofslieden, die vasten zouden, wanneer de bruidegom hun ontnomen zou zijn, Matth. 9:15, op zijn sterven gezinspeeld (de nieuw opgerigte tempel kan niet zijn, gelijk Weiss meent, zijne gemeente als tempel Gods of tempel des H. G.; dit is een zin dien de Joden niet konden vatten; dat Jezus niet op den tempel van Jeruzalem het oog had, bleek duidelijk uit de onderstelling van een afbreken door de Joden zelven; zij konden eerder aan ligchamelijke opstanding denken dan aan eene nieuwe gemeente als geestelijk Godshuis; onwaarschijnlijk is het, dat Johannes de Evangelist in zijne verklaring zoo geheel zou misgetast hebben, wanneer men althans over hem als schrijver denkt gelijk Weiss; — het mogelijk geval van het plotseling dood blijven eens bruidegoms midden in de bruiloftsvreugde kan niet zijn de bedoeling van Jezus, hij zelf is de bruidegom en in de vergelijking wordt opgenomen wat werkelijk met hem zou geschieden; een tijd van treuren zou eens werkelijk den jongeren zijn beschoren). Indien hij, rein van hart en leven, zijn eigenaardig Messiasschap doorzette onder de Joden, dan was zijne verwerping, zijn dood, zijn kruisdood te voorzien. Voor zijne naaste jongeren, die alleen op grond van hun verkeer met hem, van zijne woorden en daden, hem als den Christus erkenden, was het uitzigt op zijnen dood en zulk een dood eene invloedrijke en afdoende, van lieverleê toenemende loutering van het Messiasbegrip, dat zij aankleefden: een Christus, die sterven zou, was in de eerste plaats een heiland voor de ziel. Maar nooit voorzegt hij zijn sterven zonder tevens van zijne opstanding te gewagen; en is deze de aanvang zijner hemelsche heerlijkheid, waarbij hij overgaat in een bovenaardsch bestaan, wat is zijne wederkomst anders dan zijne toekomstige openbaring als Heiland en Koning in hemelsche heerlijkheid met het doel om niet een aardsch, maar

een hemelsch rijk, het rijk der heerlijkheid op deze aarde te stichten?

Jezus is opgestaan om aan het einde der dagen zigtbaar voor aller oog in heerlijkheid weder te keeren. Zonder deze wederkomst zou zijne opstanding haar einddoel missen en op zeer onvoldoende wijze slechts een klein gedeelte aanbrengen van het heil, dat in haar vervat is.

Opmerkelijk is het, dat Jezus op meer dan ééne plaats als schakels van ééne keten, als de verschillende stadiën van éénen gedachtengang zijn dood, zijne opstanding, zijne wederkomst opsomt. Met de vermelding ook van deze laatste besluit hij het bekende gesprek te Caesarea Philippi, Matth. 16:27, 28. Met haar begint de pericoop Luc. 12:35—59, waarin uitvoerig over het oordeel wordt gehandeld, maar waarin Jezus ook met een gevoel van beklemdheid de zekerheid uitspreekt, dat hij met eenen doop moet gedoopt worden, vs. 50, en zelfs op zijn aardsche leven en eerste optreden den blik vestigt met de vraag: meent gij dat ik gekomen ben (παρεγενόμην) om vrede te geven op aarde, vs. 51 (verg. vs. 49)? Op de vraag der Farizeërs, wanneer het Godsrijk komen zou, Luc. 17:20—37, antwoordt hij zóó, dat hij van den dag, dat de Zoon des menschen geopenbaard wordt (ἀποκαλύπτεται), als zijnen dag en dag des oordeels gewag maakt, vs. 24, 30, met de bijvoeging dat hun eens een der tegenwoordige levensdagen van dien Zoon des menschen begeerlijk schijnen zal boven genen, vs. 22, en dat hij eerst veel moet lijden en verworpen worden van dit geslacht, vs. 25. Elders, Luc. 19:12 en vv., vergelijkt hij zich met een man van hooge geboorte (εὐγενής), die naar een vergelegen land reisde, om een koningrijk voor zich te verkrijgen en dan terug te keeren (ὑποστρέψαι) en van zijne dienstknechten rekenschap te eischen.

Niet anders is het bij zijne apostelen, die zijne wederkomst niet uitgevonden hebben als een vromen wensch, maar haar verkondigen op zijn gezag. Petrus spreekt, Hand. 3:19—21, van de tijden der verkwikking, die

komen zullen van het aangezigt des Heeren, wanneer hij (voor de tweede maal) Jezus zenden zal, den te voren bestemden Christus, dien de hemel opnemen moet, nadat hij geleden heeft en gestorven is, vs. 18. Paulus spreekt tot de Atheners, Hand. 17:31, van een door God gestelden dag, waarop hij de wereld oordeelen zal door een man, dien hij daartoe verordend heeft, zekerheid gevende aan allen door hem uit de dooden op te wekken. Is, volgens Tit. 2:12, de heilaanbrengende genade Gods verschenen, zij doet ons verwachten de zalige hoop en verschijning der heerlijkheid van onzen grooten God en Zaligmaker, Jezus Christus, die zich zelven voor ons gegeven heeft, opdat hij ons zou verlossen, vs. 13, 14. Christus, na éénmaal geofferd te zijn, om veler zonden te dragen, zal ten tweeden male (ἐκ δευτέρου) zonder zonde verschijnen tot zaligheid aan (gezien worden door, ὀφθήσεται) hen, die hem verwachten, Hebr. 9:28. Nadat hij één offer voor de zonden gebragt had, heeft hij zich voor altijd gezet aan de regterhand Gods, en wacht voorts, totdat zijne vijanden gezet zijn tot een voetbank zijner voeten, Hebr. 10:12, 13. Waar het oog des geloofs op het geheele verlossingswerk zich rigt of gerigt wordt, daar kan mond of pen (als in sommige der aangehaalde schriftplaatsen) met het noemen van enkele schakels volstaan (op Matth. 20:19 volgt de bede der zonen van Zebedeus).

Door Jezus' levenswerk en aardsche verschijning is de oudtestamentische eschatologie formeel gewijzigd en heeft zij bovendien een nieuwen inhoud verkregen. Deze inhoud mag begroet worden als hare vervulling, maar die zelve slechts gedeeltelijk en bij aanvang, nog niet in haren ganschen omvang en in al hare diepte, ofschoon wel degelijk in het wezen der zaak eene feitelijke is. Voor zoo ver het rijk der heerlijkheid nog ontbreekt, door gewigtige gebeurtenissen voorbereid en door het laatste oordeel ingeleid worden moet, heeft het Christendom zelf zijne profetie en eschatologie. Wij zijn gered geworden

in hope en leven als het oude Israël in verwachting van den Messias. Het eenige, maar zeer groote onderscheid is dit, dat onze verwachting op eene achter ons liggende historische werkelijkheid rust, op de menschwording en het levenswerk, den dood en de opstanding des Zoons, en op een heden tevens, dat als de hoogste werkelijkheid den geloovigen dagelijks openbaar wordt: er is een geestelijk komen des Heeren, er is opstanding van geestelijk dooden, er is een oordeel reeds nu. Het woord παρουσία doet ons onwillekeurig denken ook aan 's Heeren eerste tegenwoordigheid; zijne toekomstige ἐπιφανεία aan de vroegere; zijn wederkomst aan zijne eerste komst, waardoor zij gevorderd en beloofd wordt. Van het heerlijkst einde zijn wij zeker door hetgeen ons vóór eeuwen in Christus is gegeven.

Zoo men niet alle geloofwaardigheid aan de Evangeliën wil ontzeggen, dan valt er niet aan te twijfelen, zegt Strauss, dat de mensch Jezus zijne wederkomst op de wolken des hemels verwacht en voorspeld heeft. Maar dan is die mensch ook een dweeper, zoo gaat hij voort, dien wij niet als leidsman kunnen volgen. Inderdaad, wij worden ook hier voor de keuze gesteld: Jezus is òf een dweeper òf hij is de eeuwige, ééngeboren Zoon. Trouwens, de strijd tusschen geloof en ongeloof loopt te zijnen opzigte overal uit in dit alternatief. Jezus is òf de Messias niet, de Heiland niet, òf hij heeft zijn wederkomen tot oprigting van het rijk der heerlijkheid voorspeld.

Oppervlakkige geesten echter hebben getracht dit entweder-oder te ontduiken door aan te nemen dat hij zich vergist heeft of dat zijne jongeren hem verkeerd begrepen hebben. Hij sprak eenvoudig van zijn opstaan uit de dooden, zoo heeft men beweerd, maar zijne apostelen hebben er mistastend een wederverschijnen op 's hemels wolken van gemaakt. Wij meenen, dat Jezus als wijze opvoeder en leeraar der waarheid wel zal gezorgd hebben, dat bij een zoo aangelegen punt misverstand niet mogelijk was: men zegt immers naauwelijks te veel, wanneer men

dit punt der leer den Kern und Stern der Gesammtwahrheit des Christenthums noemt (verg. Graul, die Unterscheidungslehren, bl. 110, tegen de Irvingianen). Ten slotte komt de tegenspraak hierop neder: Jezus zelf niet betrouwbaar; of: de apostelen zoomin als de Evangeliën geloofwaardig. Meer omzigtig, doch met minder opregtheid en met weinig nadenken nemen anderen aan: Jezus heeft in dezen gemakshalve van de voorstellingen van zijnen tijd tot inkleeding zijner daarvan onafhankelijke verhevene gedachten zich bediend. Maar door deze inkleeding heeft hij die voorstellingen en onjuiste verwachtingen dan toch gevoed, ja bevestigd en onder het wegwerpelijke kleed zijne eigene blijvende gedachte begraven. Wat dan het verborgen geestelijk gehalte geweest zij, vernemen wij niet duidelijk. Is het de zegepraal der ware godsdienst door voortgaande ontwikkeling? Op het tafereel der toekomst, door hem ontrold, is niet deze ontwikkeling het een en al. Ook vergeet men, dat Jezus niets heeft van den aardschen luister en rijkdom der Joodsche Eschatologie. Maar wat nog veel belangrijker is, zij en de oudtestamentische profetie weten wel van de komst van den Messias, daarentegen van zijne wederkomst niets.

Men zou nog kunnen vragen, of er van eene tweevoudige wederkomst sprake mag zijn. Wij antwoorden, dat, daar de leer van het duizendjarig rijk niet een heengaan van den Christus na de stichting verkondigt, eene tweede wederkomst in haar niet opgesloten ligt, wel eene tweede werkzaamheid, eene tweede of slotopenbaring tot opwekking aller dooden en ten jongsten gerigte. (Volgens Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen, bl. 43, zal die Wiederkunft Christi in eine doppelte Offenbarung auseinandertreten, in die zur Aufrichtung seines Reiches zuerst, und zum allgemeinen Weltgericht sodann).

Is het uit den aard der zaak niet mogelijk van de wederkomst des Heeren een uitgewerkt leerstuk te maken, zij zelve is niet te min van zeer groot l e e r s t e l l i g belang.

Houden wij vast aan haar, dan worden wij voor de eenzijdigheid van een spiritualisme bewaard, dat, philosophisch van oorsprong, de waarde en het regt der stoffelijkheid en ligchamelijkheid miskent, die naar de Bijbelsche zienswijze door God gewild en geschapen zijn zoo goed als het geestelijke leven, om werktuig en werkkring van dit laatste, dit hoogere te zijn. Het onvermijdelijk gevaar, dat deze eenzijdigheid ook op andere deelen van het alomvattend gebied der Christelijke geloofswaarheid, ja op alle andere hare schadelijke werking doe gelden, wordt dan afgewend.

Waar de wederkomst van Christus alle andere leerstukken kroont en omspant en met hare heilrijke gevolgen hunne rigting, hunnen zamenhang bepaalt, daar kan het verwijt van Ritschl, dat de metaphysische leer der kerk en der schrift aangaande Christus en zijn werk vrucht is van heidensche speculatie, ons niet treffen. Met de verwachting zijner toekomst staan wij op profetischen, zuiver Israëlietischen bodem.

Door haar blijven wij in verband met het O. T., hebben wij op dit een juisten, helderen blik, die van geringschatting ons terughoudt en tegen een letterdienend, angstig, enghartig vermengen van hemelsche eeuwige dingen met aardsche volkstoestanden ons waarschuwt.

Wat kan beter dienen dan zij tot handhaving van het bovennatuurlijke der Godsopenbaring? Luide predikt zij de werkelijkheid en noodzakelijkheid van wonderen. Duidelijk stelt zij in het licht het karakter en de strekking des Christendoms als inrigting des heils en het practische van zijn bedoelen. De paroesie is het groote wonder der toekomst, het laatste der heilsfeiten en verlossingswonderen, dat op al de vorige het juiste licht werpt en ze regtvaardigt, als onmisbaar doet kennen, zelf door die voorafgaande aangekondigd en geeischt.

Indien Jezus als koning wederkomen zal ten oordeel, dan moet hij zijn de opgewekte uit de dooden, en dan moet zijn dood meer zijn dan martelaarsdood, eene ge-

heel eenige beteekenis hebben naar Gods raad; hij moet een wezenlijk en blijvend goed hebben aangebragt, dat geen ander zijn kan dan wegneming der schuld voor wie met droefheid haar gevoelen en geloovig zich bekeeren; de verzoener der wereld, hij alleen, kenner der harten en des menschelijken levens uit eigen ervaring is haar regtvaardige regter.

En zou hij niet de Godmensch zijn? Ligt in zijn magtig optreden, waarmeê het rijk der heerlijkheid aanbreekt, dat in zijn weldoend leven op aarde zich van verre afspiegelde en aanmeldde, niet opgesloten zijne Godheid? Is tot die groote dingen een mensch, een Engel in staat? De eenige dwaling aangaande hem, aangaande zijne verhouding tot de Godheid en de menschheid, die zich inbeelden kon tegenover zijne zwaarwigtige, luistervolle toekomst stand te zullen houden, is die van Arius. Dat het eerstgeschapen schepsel alle andere schepselen, althans de menschen zalig maakte, zou aannemelijk schijnen, indien het rijk der heerlijkheid zonder volmaakte Godsopenbaring en de volmaakte Godsopenbaring zonder persoonlijke openbaarwording en mededeeling der Godheid zelve zijn kon. Jezus komt eens met de wolken en zijn loon is met hem om een iegelijk te vergelden gelijk zijn werk is: hoe zou hij dit vermogen, indien hij alleen mensch ware of het eerste der schepselen en van alwetendheid verstoken? Komt hij in de heerlijkheid zijns Vaders en in de almagt Gods, dan moet zijne menschheid deel hebben aan de attributen en werkzaamheden der Godheid. Wanneer hij aan het werk des heils en der verlossing eens de laatste hand legt, dan zal zijne menschheid niet tot matte werkeloosheid en een ledig toezien gedwongen zijn, hetgeen waarlijk ongerijmd ware. Neen, als de menschgewordene komt hij weder.

De gemeente heeft gebloeid voor dat er scherpgeformuleerde leerbepalingen waren. Zoo kan ook nog in onze dagen het gemeenteleven gedijen ondanks of juist door afschaffing van alle kerkleer en dogmatiek. Ziedaar

wat vele stemmen roepen, die indruk maken op velen. Zij zouden de volle waarheid uitroepen, bijaldien zij tergelijkertijd aandrongen met ernst en kracht op het wel overwegen en ter harte nemen van de dierbare verwachting, de vaste en vurige hoop van elk christelijk hart: onze Heer komt! Dit toekomend feit, waarop wij levend en stervend ons verlaten, alsof het aanwezig ware, onderstelt inderdaad en sluit in zich alle andere feiten en alle waarheden des geloofs. Heeft men het klaar en onophoudelijk voor oogen, dan wordt het gemis van uitgewerkte leerstellige bepalingen of de onkunde omtrent deze door dat ééne geloofsartikel, dat alomvattend uitzigt ruimschoots vergoed. Wanneer week het naar den achtergrond? Toen men na de eerste eeuwen aan de officieele vaststelling der kerkelijke leerbegrippen begon. Al is deze niet de eenige of regtstreeksche oorzaak van het terugtreden, de gelijktijdigheid verdient onze aandacht.

Over de onvolledigheid van het symbolum apostolicum heeft men dikwijls geklaagd. Maar zoo niet opgeheven, onschadelijk wordt zij gemaakt, naar wij meenen, door het besluit des tweeden deels, waar het immers heet na optelling der in Christus volbragte heilsfeiten of heilsdaden, optelling in den aangewezen nieuwtestamentischen trant: unde venturus est judicare vivos et mortuos.

De korte inhoud der prediking en der belijdenis in de eeuw der apostelen was deze: Jezus is de Christus, die, in de volheid des tijds gekomen, in eene andere, tweede volheid der tijden wederkomen zal.

Het eerste wat het rationalisme of theoretisch ongeloof poogt omver te stooten, een pogen, dat bij slapheid des geestelijken levens maar al te wel gelukt, is het geloof aan de wederkomst des Heeren. De ervaring heeft geleerd, dat, waar dit valt, al de andere feiten verzwakt en verlamd worden, gaan wankelen en afbrokkelen en met de feiten de leerstukken, het eene na het andere, totdat de gansche bouw tot den bodem gesloopt is. Van deze slooping, dit staan op kalen bodem levert het Mo-

dernisme een afschrikkend voorbeeld. De bijbelsche theologie is onder de stormvlagen bezweken. Men kent en wil slechts ontwikkeling, ontwikkeling, die alle godsdienst overbodig maakt en overleeft, of die eindigt, in een ver verschiet, met uitslijting en vergetenheid van het kwade in eene aan hare idee, hare zedelijk godsdienstige bestemming volkomen beantwoordende menschenmaatschappij. Of wel men laat dit schoone ideaal eindeloos zweven als een vromen wensch boven het arme menschdom, daar alleen het streven en najagen mogelijk, ook dit schoon is en goed doet en nooit geheel vruchteloos is. Sommigen voorzeggen een eindeloozen wedloop tusschen het goede en kwade met afwisselende gelukskansen, een rusteloos voortbestaan der tegenwoordige huishouding bij het opkomen en grafwaarts gaan der geslachten onder eeuwige natuurwetten. Het goede ook buiten Christus noemt men het Godsrijk, en gaarne brengt men de gelijkenis van het onkruid en de tarwe bij, die niet anders doen dan opgroeijen, maar de maaijers, de Engelen vergeet men, die eens afsnijden zullen en vanéén scheiden, zamenbinden en wegbergen in schuren en een groot deel van het gewas zullen heenwerpen in een vuur, dat nimmer uitgaat. Een afgeleefd zijn van ons zonnestelsel na eeuwen houdt zelfs de natuurkunde voor meer dan waarschijnlijk, voor zeker, maar dat uiteinde zal eens te wijten zijn volgens haar aan verplaatsing van stoffen, aan belemmering van krachten door tegenstand, aan het verlies van warmte en beweging, dus aan wezenlijke verbreking van het schijnbaar volmaakte evenwigt of aan de natuurwetten zelve, die eigenlijk geen zuiver evenwigt toelaten en met welke de tegenwoordige staat van ons zonnestelsel het beginsel van oplossing in zich draagt. Ook de philosophie, namelijk die van von Hartmann of van het onbewuste is van eenen ondergang der wereld niet afkeerig, mits de menschheid zelve in volslagen Pessimisme er bij meerderheid van stemmen toe besluite en bij het besluit de daad voege: vernietigen

kan zij, ook haar eigen bestaan! Maar voor de oude wereld eene nieuwe, betere of volmaakte te scheppen, wie vermag dit dan de Heer, onze God?

De denkende mensch kan niet nalaten uit beschikbare, zijns inziens betrouwbare gegevens een beeld der toekomst zich te vormen. Begeert gij eene der zoo even vermelde voorspiegelingen niet, dan hebt gij de hoop der Christenen te aanvaarden. Haar bijbelsche inhoud kan niet in een nieuwmodisch pak gestoken worden, zonder verlies van levensadem en schromelijke verminking. Zij is bewonderenswaard om hare eenheid. Dat zij goed sluit en welgebouwd is, zal niemand betwisten. Zij past in den zamenhang der Christelijke begrippen. Er zijn, die haar van hare levensziel, het Jenseits berooven, gedachtig en gehoorzaam aan het bekende woord van Strauss, dat het Jenseits de laatste vijand is, die uit den weg geruimd dient te worden. Maar plaatst men nu met hen alleen aan deze zijde der graven het Godsrijk, dan moge men op hun voetspoor de onsterfelijkheid der ziel nog belijden, in het gevolg van Strauss is men met deze magere belijdenis een halve; de eenzame zielen kunnen van het Godsrijk niet uitgevallen zijn en behooren alle daarin; toch staan de afgescheiden zielen, vrome en onvrome, buiten het Godsrijk, dat is en nergens wezen kan dan op aarde binnen de huidige, ons bekende menschelijke verhoudingen, achter het voortbestaan na den dood zet deze denkwijze een vraagteeken, of zoo niet, het lot der afgescheiden zielen komt eeuwig unvermittelt naast de voortgaande ontwikkeling der eindeloos zich voortplantende aardsche menschheid te staan. En men ziet zich al spoedig genoopt, de hoop op de aanstaande voleinding des heils als een aanhangsel te behandelen.

Wij weten het wel, iemand (R. Rocholl, der letzte Tag, Leipzig 1881, bl. 9 en 10) heeft naar waarheid gezegd: beheerscher der geesten is heden ten dage Spinoza, hij heeft ze als gevangen vliegen in zijn spinneweb geworpen; hem tegenover den jongsten dag stelle men zich

eens voor! onvoorwaardelijke natuurnoodwendigheid, dat is altoos de hoofdbarricade tegen het wonder van den laatste der dagen! Dezelfde brengt het antwoord in herinnering, dat op deze bedenking de Wandsbecker bode eens gaf in een gezelschap te Hamburg: wanneer de Regter der wereld komt, dan zal hij met het causaalverband, heel uw prachtig stel van natuurwetten doen wat Simson deed met de deuren der stadspoort te Gaza: het uitligten zonder veel omslag.

In de verwachting van 's Heeren wederkomst hebben wij meer dan het onsterfelijkheidsgeloof van een Socrates en Plato.

Wij blijven er bij met het oog op al het gezegde, zij is de proef van ware regtzinnigheid, vooral in onze dagen.

Doch er is ééne bijzonderheid, waaraan men met niet geringe voorliefde een, naar men meent, zeer krachtig bewijs tegen haar en tegen het gezag van Jezus en de apostelen in geloofszaken ontleent. Zoowel hun meester als zij hebben haar afgeschilderd als in hunnen leeftijd zullende plaats hebben, hetgeen niet is geschied. Op den voorgrond sta, dat Jezus gezegd heeft: van den dag en de ure, de tijden en gelegenheden weet niemand dan de Vader. Indien hij dit heeft gezegd, dan heeft men evenveel regt haar als zeer nabij zijnde zich te denken als om haar op eene verre nakomelingschap te schuiven. Heilzaam werkt op hart en leven het eerste, het wordt ingegeven door vurig verlangen en is geradener dan het tweede. Paulus achtte mogelijk, hoewel niet wenschelijk, eene afbreking zijner aardsche tentwoning vóór de wederkomst des Heeren en veroorloofde zich daarom somwijlen zelfs den wensch van te mogen heengaan en dan met Christus te zijn als verre het beste. Jezus zelf wijst op het gevaar, dat de kwade dienstknecht zal gaan zeggen in zijn hart: mijn heer toeft te komen (χρονίζει μου ὁ κύριος ἐλθεῖν, Matth. 24:48) en om dit talmen beginnen zal zijne mededienstknechten te slaan, etende en drinkende met de dronkaards. Na langen tijd komt in de gelijkenis van

de talenten de heer, om af te rekenen met zijne dienstknechten (Matth. 25:19). Toen de bruidegom toefde, werden al de maagden sluimerig en vielen in slaap (Matth. 25:5). Dat wij geneigd zijn bij de wederkomst aan het late nakroost te denken, is niet voordeelig en niet verstandig. Bij ons onbekende omstandigheden kan eene algemeene prediking aan het heidendom, Israëls bekeering en de bloeitijd van den Antichrist spoediger aangebroken zijn dan wij zouden vermoed hebben.

Onbewimpeld spreekt Jezus zelf het uit, geen mindere dan hij: dit geslacht zal niet voorbijgaan totdat dit alles geschied is (Matth. 24:34). Maar ook de algemeene heidenprediking is eene onthulling van hem, vs. 14. Is de geschiedenis van Israël typisch voor die des menschdoms en der bijzondere personen, dan is ook het oordeel over Jeruzalem, dat Jezus in het verband der rede beschrijft, vs. 2, 3, type van het oordeel Gods over de wereld: het oude bestaan is voorbij, een weg tot redding is ontsloten en gewezen, men heeft zijn verder lot zich zelf berokkend. De val van Jeruzalem met zijne gevolgen is eene geheel eenige gebeurtenis, gelijk het laatste oordeel in veel sterker mate het zijn zal. Na de verhooging van Christus is de wereldregering met hem in het midden en aan het hoofd eene andere dan voorheen. Voor den profetischen blik smelt met dezen afloop der oude geschiedenis die der wereldgeschiedenis zamen tot een groot omvattend tafereel, waarvan Israëls vernedering en openlijke val eene enkele partij is, eene in vergelijking met het al der laatste dingen ondergeschikte. Daarin was een voelbaar, hoewel niet zigtbaar, komen ten gerigte.

Sprak Jezus eens van sommigen der rond hem staanden, dat zij den dood niet smaken zouden totdat zij hem hadden zien komen in zijn rijk, zijne heerschappij (Matth. 16:28), die sommigen behoeven niet de langstlevenden, kunnen zeer wel de opregt geloovigen zijn. Een komen in zijne heerschappij vóór zijne zigtbare komst wordt goed waargenomen en ervaren alleen door hen, gelijk

zelfs van die zigtbare komst gezegd wordt, Hebr. 9:28, dat Christus aan die hem verwachten verschijnen zal tot zaligheid. De ongeloovigen verwachten haar niet.

Nu wil men ons wel diets maken, dat een geestelijk komen voldoende is en gerust voor de zigtbare wederkomst in de plaats mag gesteld worden; deze zal zonder waarde en belang zijn! Maar een voortdurend geestelijk komen, dat genen als een onpersoonlijk, wij daarentegen als een persoonlijk bedoelen, kan zóó weinig de zigtbare wederkomst overtollig maken of verdringen, dat het eerst in haar zijn vollen rijkdom zal kunnen ontplooijen, gelijk zij omgekeerd doelloos wezen zou, zoo het komen in den Geest niet voorafging.

Van groot practisch nut ten derde is de geloofsverwachting, die wij bespreken. Een rijke heerlijke stof voor de prediking, ook op het kerstfeest, die als kort en eenvoudig begrip aller heilswaarheden en heilsfeiten een zeer bepaalden en magtigen indruk te weeg brengt. Wordt zij bij passende gelegenheden niet verzwegen, dan is er, zoo mogen wij vertrouwen, geen aanleiding noch grond meer voor de klagt over het al te dogmatische der prediking, waartegen immers teregt wordt gewaarschuwd.

Handelingen en feiten, die, diep van zin, het gemoed treffen en aanschouwelijk zijn en eene ver strekkende beteekenis hebben met diep ingrijpende gevolgen, zijn meer dan geschreven belijdenissen, meer nog dan handtastelijke symbolen geschikt om menschen van verschillenden aard, aanleg en stand te vereenigen. Symbolen hebben de Roomschen, hebben in hunne weigering van kinderdoop en eed de Doopsgezinden; dat zijn de banden, die hen, verspreid in vele landen en werelddeelen, zonder veel moeite aanéénhechten. Het geschrevene wordt ongelezen gelaten of vergeten. Voor oog en mond is het Avondmaal des Heeren en ook dit heeft verbindende kracht, daar met dezelfde spijs en denzelfden drank dezelfde Heiland en Heer al zijne geloovigen voedt.

Maar zelfs in dit heiligdom drong verschil van denkwijze door, en die het binnengaan, gaan, hoe liefderijk ook gezind, met de andersdenkenden niet meê. Sterker band van innige gemeenschap dan het geloof, het hartelijk geloof in denzelfden Leidsman en Heer is er niet. Maar als dat geloof nu bij allen in ééne rigting zich beweegt, zamenstemt in ééne hoop en naar hetzelfde einde der gemeenschappelijke loopbaan zich keert, hoe maakt dan het zien van den grooten koning, die komen zal, het letten op zijne heerlijke toekomst met vurig verlangen allen, die hem kennen en vol dankbaarheid liefhebben, tot eene broederschap, die, heinde en verre verstrooid, in den geest optrekt onder ééne banier. Hier zwijgt het krijgsgedruisch der meeningen en belangen, en de scherpe hoeken van wat eigen is aan dezen mensch of aan dit volk smelten met al wat hinderlijk is weg of worden bedekt en vergeten. Zij, die zuchten naar de eenheid der Christenen onderling, dat zij wijzen en wachten op de toekomst des Heeren. Zij brengt nu reeds den vrede, heelende wat gescheurd is, balsem gietende in pijnlijke wonden.

Het is mij aangenaam, uit de Apologie der Augsburgsche Confessie te kunnen bewijzen, hoe reeds in 1530 de wederkomst des Heeren een symbool van vereeniging bleek te zijn tusschen Protestanten en Roomschen, een symbool dat als toekomstig feit een hoogeren zin heeft en werkzaam is met meer gevolg en kracht dan zinnebeeld of boek. Op artikel XVII der Confessie (de reditu Christi ad judicium) hadden de Roomsche Confutatores niets aan te merken gehad. Melanchthon was deze onverholen erkenning van der Evangelischen regtzinnigheid niet weinig welkom. Daarom herhaalt hij art. VIII der Apologie § 66 den zakelijken inhoud van het door de tegenstanders goedgekeurde artikel: articulum XVII recipiunt adversarii sine exceptione, in quo confitemur Christum in consummatione mundi appariturum esse, ac mortuos omnes resuscitaturum, et piis aeternam vitam

et aeterna gaudia daturum, impios vero condemnaturum esse, ut cum diabolo sine fine crucientur.

Het is bekend, dat in deze onze eeuw door vele uitnemende theologen in prediking en geschrifte de toekomst des Heeren om haar onvergelijkelijk gewigt met bijzondere voorliefde en grooten ernst op den voorgrond gesteld is. De tijden zelven zijn ernstig; en maar al te lang had men de toekomstige heerlijkheid van Christus en zijne gemeente, die zoo dure verpligtingen oplegt en zoo troostrijk is en verheffend, uit het oog verloren en bijna vergeten, om op zijpaden af te dwalen, in twistvragen en beuzelingen zich te verdiepen en, wat erger is, onbeschermd zich bloot te stellen aan allerlei wind van dwaalleer. Bij deze vergeetachtigheid omtrent de hoofdzaak begon toen, als vroeger steeds bij hetzelfde verzuim, het christelijk leven, het geloofsleven te kwijnen, gevaar loopende om allengs te verkwijnen. Terugkeer tot het langvergetene was een verblijdend teeken van opleven en gezondheid.

Er diende en dient gezorgd te worden, dat een wezenlijk stuk der gezonde leer niet de prooi worde van secten, die op verkeerde wegen trachten in te halen en goed te maken wat in de oude historische kerken is verwaarloosd geworden. Door haar wordt des christens dierbare hoop als aanbeveling van dwaasheden, als dekmantel en lokaas misbruikt. Gaat uit van Babel d. i. verlaat de oude gevestigde kerken, die, van de geestesgaven en het apostelambt verstoken en met den Staat verbonden, dus door staatsambtenaren bediend, geheel wereldsch zijn geworden, slechts overhoudende een Christendom van ledige vormen en namen. Zoo riepen en roepen, hoe ook onderling afwijkende in manier van doen en beschouwing, de Irvingianen hier met hun eeredienst vol vormen en hunne apostolische gemeente, de Darbysten daar met hunne stelselmatige vormeloosheid, die slechts losse groepen van wedergeboren Christenen toelaat, en de Mormonen elders, de heiligen der laatste dagen naar eigen

schatting, die hunne maatregelen nemen om op vleeschelijke wijze het aanlichten van het rijk der heerlijkheid te verhaasten. Een kunstmatig drijven en dwingen ook bij de aanhangers van Hoffmann's duitschen tempel en bij de Wernerianen in Wurtemberg, die op industrieel gebied het groote doel najagen, zich voegende naar de voorkeur dezer eeuw. Van kunstmatig bedrijf zijn Irvings volgelingen evenmin vrij, en alle secten maken in onwetendheid en onleerzaamheid, om eigene lievelingsdenkbeelden en invallen te staven, aan verregaande onbeschaamde schriftverdraaijing zich schuldig, terwijl zij, om aanhang te winnen, juist tot de geestelijk opgewekten en heilbegeerigen zich wenden. De Irvingianen putten uit 1 Thess. 4:17 de willekeurige leerstelling dat bij de wederkomst van Christus die elken dag plaats hebben kan, de ware geloovigen uit de heidenen plotseling zullen weggerukt worden van de aarde ten hemel, om daar veilig en gelukkig te zijn; inmiddels blijven de andere Christenen, die van hunne apostolische gemeente niet zijn, met de heidenen op aarde, om gestraft te worden en veel ellende te verduren; Israël bekeert zich en de Antichrist is daar; en andermaal verschijnt Christus, nu met de zijnen, de weggerukten van voorheen, om bij deze volgende of tweede wederkomst den Antichrist te oordeelen en te doen vallen.

Niets is gewenschter dan dat wij bij ons werken, overleggen en streven één doel bestendig in het oog hebben. Dit geeft eenheid en vastheid, maakt sterk en doortastend, gerust en kloekmoedig. Een doel niet slechts voor ons leven, maar voor het leven der gansche menschheid, en dat ligt boven en achter ons kortstondig bestaan op deze aarde Een doel, dat gewisselijk eens bereikt wordt, zoodat wij zeker zijn van onze zaak en onze toekomst, zeker van de overwinning. Is Jezus' toekomst onze toekomst, dan weten wij geduld te oefenen en te dragen bij de tegenheden dezer wereld en bij de magt des ongeloofs en der duisternis. Dan gevoelen wij ons

één met hen, die haar even als wij vurig en geloovig verbeiden; dan zijn wij bekwaam en genegen tot medewerking met hen. Neen, tot werkeloosheid verlokt of noopt zij ons niet. Zij laadt ons juist eene taak op, die vóór het sterven afgedaan moet zijn, die goed gedaan moet zijn, en waarvoor wij verantwoordelijk gesteld worden. Zij brengt harmonie in ons in- en uitwendig leven, waarvan zij de rigting bepaalt.

Het kenmerkende van het Christendom is wereldschuwheid, heeft men gezegd. Wij verbeteren dit zeggen aldus: de stemming des Christens, zijn geloof en leven zijn eschatologisch. Hij weet, wat hij wil, waar hij heengaat, waarop hij rekenen kan. Hij verstaat het, dit aardsche zoo min te onderschatten als te overschatten. Door zijne hoop voor naargeestigheid bewaard, overziet hij de tijden. Hij staat met zijn hart op den hoogsten top der geestelijke wereld, in het midden der eeuwige dingen, aan het uiteinde der geschiedenis. Welk eene ruimte en klaarheid van blik! Kent hij al in vele bijzonderheden het verledene, ook het boek der toekomst is voor hem niet gesloten: het beeld der toekomst ligt voor hem, hij kent hare trekken, is geschiedkenner der komende jaren en der eindperiode.

Hoofdzaak noemden wij de wederkomst. Zij mag zoo heeten, indien met haar het werelddoel gerealiseerd wordt. Wat spoort krachtiger aan dan zij tot het hoognoodige, gezegende werk der in- en uitwendige zending, dat in onze eeuw als een der voorboden van het einde eene zoo groote uitbreiding verkreeg?

Zich op haar bereid te houden is ieders roeping en die der gemeente. Hoe reingezind en heilig moet bij de gedachte aan haar het binnenste niet zijn. En hoe zorgvuldig doet zij acht geven op den wandel. Wij willen immers gaarne tot de gezegenden des Vaders behooren? Hoe zouden wij zonder zin voor het heilige naar de volkomene verlossing verlangen, hoe vatbaar zijn voor haar?

Weest bereid, waakt en wacht op uwen Heer! Zoo

roept de stem. Zijt langmoedig tot op de toekomst des Heeren, gelijk de landman langmoedig is over de kostelijke vrucht der aarde; zucht niet tegen elkander, opdat gij niet geoordeeld wordt; ziet, de Regter staat voor de deur (Jac. 5:7—9). Blijft in hem, opdat, als hij geopenbaard zal worden, wij vrijmoedigheid hebben en niet beschaamd worden voor hem in zijne toekomst (1 Joh. 2:28).

Deze stem geldt in het bijzonder de voorgangers der gemeente. Als getrouwe, wijze huismeesters of huishouders, die de Heer over zijn dienstpersoneel gesteld heeft, hebben zij aan elk op zijnen tijd zijne spijze te geven (Luc. 12:42). Maar wat, indien zij beginnen de knechten en de maagden te slaan en te eten en te drinken en zich dronken te maken (vs. 45)?

De Hervormers in de zestiende eeuw achtten, als de Apostelen in de eerste, het einde aller dingen nabij.

Zeer waar is de opmerking van van Oosterzee (Chr. Dogm., II, 554), „dat de roeping om op de teekenen der tijden te letten onmogelijk behartigd kan worden, zoolang de vraag naar het allerlaatste waarheen althans niet in beginsel beantwoord is."

De wederkomst des Heeren zal zijn tot beschaming der ongeloovigen. Wanneer aan den hemel het teeken van den Zoon des menschen verschijnen en alle oog hem zien zal, dan zullen weeklagen alle geslachten der aarde (Matth. 24:30; Openb. 1:7). Op haar wachten en hopen met ons de in Christus ontslapenen. Dat wij tusschen de eerste en de tweede komst ons bevinden geeft aan ons christelijk leven zijne eigenaardige rigting en stemming. En vraagt iemand nu, wat de Koning doen zal, zoo hij, in magt en heerlijkheid gekomen, ons, zijne knechten, wakende vindt? Hij zelf geeft het hartinnemende, aandoenlijke antwoord: hij zal zich gorden en hen doen aanliggen en toetreden en hen dienen (Luc. 12:37).

Moet men misschien het woord „wederkomst" vermij-

den, omdat daarin opgesloten zou zijn, dat de Heer zijne gemeente verlaten heeft en thans niet persoonlijk in haar midden tegenwoordig is en werkt? Maar spreekt men van zijn komen en zijne toekomst, dan zou men in deze woorden immers hetzelfde kunnen lezen. Zij zijn, losgerukt uit het verband, waarin zij op sommige plaatsen van het N. T. voorkomen, min duidelijk en bepaald en dus ongeschikt om als titel van een bijbelsch leerstuk te dienen. Wij verwijzen ten overvloede naar het boven, bl. 257, aangehaalde ὑποστρέψαι van Luc. 19:12 en naar het πάλιν ἔρχομαι van Joh. 14:3. Wederkomst is = tweede (zigtbare) komst. Unde venturus est judicare behoeft niet vertaald te worden: van waar hij wederom komen zal. Luther echter begint in zijne Kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und des Vater unsers (Werke, Erl. Ausg. 22, 19) zijne verklaring van dit punt aldus: Ich glaub, dass er wieder vom Himmel kommen wird.

Van Matth. 16:28 (zie boven bl. 267), zegt Weiss, dat de Evangelist dit vers met het vorige zamensmelt tot eene doorloopende rede, nadat Marcus, 9:1, dit gezegde tot opheldering aan Marc. 8:38 toegevoegd had („en hij zeide tot hen"). En op Marc. 9:1 teekent hij aan: so gewiss freilich Marcus in diesem Zusammenhange nur an die Zeitnähe der 8:38 verheissenen Wiederkunft gedacht haben kann, so gut kann an sich das überlieferte Wort Jesu, das er hier anfügt, sich ursprünglich auf den irdischen Sieg des Gottesreiches bezogen haben.

Luther (zie boven bl. 273) meende, dat aan de magt van den Antichrist, het Pausdom, dat den hoogsten graad van bederf en goddeloosheid bereikt had, geen mensch, maar alleen Christus bij zijne komst een einde maken kan. Nu de Antichrist zijn werk gedaan had, moest, naar de belofte der schrift, weldra Christus ten oordeel verschijnen.

Amsterdam. J. G. D. Martens.

De geestelijke nood der tijden.

I.

Een beroemd novellenschrijver [1]) geeft van den gemoedstoestand zijns helds de volgende voorstelling:

„Hij had zijne eigen gedachten over het heelal. Al had hij nooit van Heraclitus hooren spreken, toch was hij, even als deze, overtuigd, dat niets beklijft; dat alles wisselt en vervloeit; dat de eeuwige materie één voortdurende vloed is; dat er niets bestendig is dan hare onbestendigheid. Zijne verbeelding bevolkte de ruimte met werelden, zoo even geboren, of uitbottend als een bloesem, of als een vrucht overrijp en alreede verrottend. Hij koesterde het denkbeeld, dat, uitgaande van nevelvlekken, een zaad, waaruit zonnen voortkomen, en eindigende met eenen vorm, als onze aarde, die een stuk uitgebrande zon is, en als onze maan, die eene gestorven aarde is, — de natuur, zonder moede te worden, den kring harer gedaanteverwisselingen doorloopt, en alle ontstaan de aanvang is van een te gronde gaan. Hij besefte, dat op die beurtelings in vlam staande of tot ijs verstijfde werelden, het moment dat er een grasprietje kan groeien, slechts een stip is tusschen twee eeuwigheden; dat het leven er slechts een gelukkig toeval

---

1) Cherbuliez.

is; dat blijkbaar het heelal niet voor ons is geschapen. Ook dacht hij over die verbazende verschijnselen aan den sterrenhemel, aan die planeten, wier beweging trager geworden is en die neder komen te vallen op de ster, welke ze aantrekt, en door de botsing eene ontbranding te weeg brengen, waarbij zij verteerd worden. Hij leide er uit af, dat er wanorde is in de orde, die wij bewonderen; dat de dingen niet eensklaps geregeld zijn bij het besluit van een alles beheerschend verstand; dat zij langzamerhand, zoo goed en kwaad als het ging, in zeker verband geraakt zijn; dat overal moeitevolle arbeid te bespeuren is, overal pijn geleden wordt, overal kwalijk ontwarde verwikkeling, burgerkrijg, wordt aangetroffen; dat daarboven, zoowel als hier beneden, de sterke den zwakke overheert en verslindt; dat de gebrekkig gebouwde hemelbollen te gronde gaan, de stevigst gebouwde aan eene verborgen kwaal lijden, waaraan zij zullen te gronde gaan; dat het ongemeten wereldruim te verhalen weet van gevechten en slachtingen, waaruit de overwinnaars zelven niet dan geknakt, verminkt en doodelijk verwond te voorschijn komen. Op de getuigenis der hemelen vatte het denkbeeld bij hem post, dat de wereld noch goed is noch slecht; dat zij is wat zij is, en dat de mensch, even als God zelf, zich met een sober deel tevreden moet stellen."

Ik meen mij niet te vergissen, wanneer ik het er voor houd, dat deze woorden tamelijk juist het gevoelen der menschen van onze eeuw uitdrukken. — Is zulks werkelijk het geval, dan is het te betreuren: immers wie de wereld dus beschouwt, moet zich ten slotte radeloos en troosteloos gevoelen. — In het heelal niets bestendigs, alles ontstaande om te vergaan, het toeval oorzaak van eene tijdelijke orde, die wij den naam van orde kwalijk kunnen geven, als wij denken aan de moeite en ellende, die in de wereld heerschen, aan den moordenden strijd bovenal, welken de wezens tegen elkander voeren. — En zal dan de mensch, die zoo oordeelt, steun bij zich zel-

ven vinden? Maar, is het heelal, zoo als wij daar hoorden, niet voor ons geschapen, dan is het tegen ons geschapen: want macht heeft het voorzeker over ons. Tegen heillooze voorvallen en invloeden, tegen den dood, die tot deze wanordelijke orde behoort, vermogen wij niets. Het leven, niet meer dan een stip tusschen twee afgronden, strekt ons tot genot of tot pijn; maar het komt ons niet toe: want wij kunnen het evenmin behouden, als wij het ons zelven gegeven hebben.

Gelukkig voorwaar, dat die troostelooze beschouwing der wereld volstrekt valsch, ongerijmd en zichzelfweêrsprekend is.

Reeds de volgende eenvoudige opmerking bewijst zulks. Ware de aard der dingen zoo als daar werd voorgesteld, dan zou niemand een oogenblik gerust kunnen zijn. Intusschen, van nature zijn wij volkomen gerust, en op een gegeven oogenblik gedraagt zich het heelal volkomen stil tegenover ons. Dit nu zou het geval niet kunnen zijn, zoo er geen alles dragende grond in het heelal gegeven, en het heelal niet met ons volkomen bevriend ware. Wij zouden niet eens kunnen erkennen, dat alles voorbijgaat en zich in rustelooze beweging, als in een' voortdurenden vloed, bevindt, zoo wij de dingen niet uit een onbewegelijk middelpunt waarnamen.... Ja maar! toegegeven dat er zulk een rustpunt bestaat, wat baat het ons op den duur? Wij worden er toch met den dood van afgestooten. — Dat zulk een alles dragend, overal in zijne volle kracht tegenwoordig punt van rust bestaat, is genoeg: zoo bestaat er dan eene macht over alles. Op den bodem moet er alsdan een oorspronkelijk vermogen, een voortwerkende wil zijn: een werktuigelijke drager toch zou op zijne beurt eenen, die hem in zijnen stand gesteld had en hield, noodig gehad hebben en noodig blijven hebben. — Deze macht over alles noemen wij Almacht, eene macht, die alles werkt, en aan welke niets ontsnapt, zoodat er van toeval geene sprake zijn kan. Dengenen, die klagen, dat wij van onzen bodem

worden afgestooten door den dood, hapert het aan de ware voorstelling van het alles omvattend rustpunt des heelals: hadden zij die, zij zouden dat rustpunt te midden van den vloed, die ook ons medevoert, als onverliesbaar erkennen: wie valt, valt noodwendig in den alles dragenden schoot.

Op het erkennen van dat punt der ruste komt het aan. Wie het niet vermag te erkennen, voor diens voorstelling is de rust verloren, maar dan ook voor zijne voorstelling alleen: hij is en blijft gedragen door de macht, die hij niet erkent. — De held van onzen auteur gewaagt van het leven als een stip tusschen twee eeuwigheden. Maar is deze voorstelling juist, zoo getuigt het leven zelf van eene macht, die in het bodemlooze eenen bodem vindt, van een bestaan aan geene voorwaarde gebonden en dus in, uit en door zich zelf aanwezig zonder einde.... Doch zien wij dan dat leven niet verloren gaan? Neen! wij zien vormen verloren gaan, maar leven is kracht, en kracht gaat niet verloren. Meenen wij, dat het leven en wij zelven met dien vorm verloren gaan, het is dat wij ons aan dien vorm vast klemmen, alsof daaraan ons leven gebonden ware. — En hoe dom aanmatigend is de uitspraak van ons oordeel, wanneer wij over gemis aan orde in het heelal klagen. Eilieve! naar welk een' maatstaf oordeelen wij? Slechts uit hetgeen is, kunnen wij de orde kennen, en in hetgeen is, hebben wij de orde te erkennen. Een heelal, waarin geene orde heerschen zou, is ondenkbaar: heerschte er geene orde, zoo zou de storende kracht de macht in handen hebben, en deze zou de orde wezen. Of wil men twee machten, twee krachten, twee werelden aannemen? Maar het begrip kracht is een volstrekt begrip: het onderstelt een onvoorwaardelijk bestaan: een onvoorwaardelijk bestaan nu is een oneindig bestaan, en het oneindige is het al omvattende, alle bestaan buiten zich uitsluitende. Nemen wij verschillende krachten waar, toch is het de ééne kracht, welke zich in zich zelve onder-

scheidt en zich op verschillende punten betuigt. En merken wij stoornis, strijd, lijden, moord in de natuur op, zoo hebben wij slechts daarbij alle wezen, dat zijn' bestaansvorm wil vasthouden, weg te denken, en dadelijk vervalt alle begrip van smart. Wat wij lijden noemen, is niets anders dan de in onze leden wonende zucht om onzen bestaansvorm vast te houden; het is niets dan het onvermogen om dien bestaansvorm op te geven. Waar het vermogen om het eigen bestaan op te geven bestond, zou een zalig gevoel van overgave, veeleer dan pijn ervaren worden. Immers geeft ons lichaam onophoudelijk zijn hartebloed, een deel van zijne bestanddeelen op aan de omgevende elementen, en dit opgeven is de voorwaarde van ons telkens te vernieuwen leven, en geene oorzaak van pijn, integendeel, eene oorzaak van welbehagen. Dood, vernieling, daarentegen, is de naam, dien de zelfovergave draagt bij die macht, welke de tijdelijke bestaansvormen tot eigen eer en lust vasthoudt en zou willen vereeuwigen.[1]) Deze macht, aan welke wij, willens onwillens, onderworpen zijn, is de prikkel des doods, dat wat den dood pijnlijk maakt.[2])

II.

De held van onzen auteur spreekt van eene e e u w i g e m a t e r i e. Nu is er zeker geene voorstelling, die onzinniger, die vruchtbaarder moeder van allerlei ongerijmdheid is en het ware inzicht, de redelijke opvatting van het heelal meer uitsluit, dan de voorstelling van eene materie als eene massa op zich zelve, afgescheiden van de in het heelal inwonende kracht. Wat wij s t o f noemen, is niets dan de gewaarwording van tegenstand, van ondoordringbaarheid, en die ondoordringbaarheid is het midden, waar twee krachten tegen elkander opwegen, elkander in spanning houden, zoodat geene van beiden

1) II Thess. 2, 6. 7.

2) Τὸ κέντρον τοῦ θανάτου.

voort kan. — De ééne kracht, namelijk, moeten wij ons als in elk punt oneindig voorstellen, zoodat ieder punt tegen het geheel opweegt. Vandaar eene oneindige werking in het Al, een eeuwig spel tusschen elk bijzonder punt en het tegenovergestelde geheel, eene eindelooze, golvende beweging, een eeuwig samenweven van eenen sluier, die het licht is. Die spanning toch tusschen de twee tegen elkander opwegende krachten is niet blijvend: beiden willen zich door elkander laten overwinnen: om zich zelve te gevoelen en te genieten, geeft zich de een aan de ander over: die overgave is liefde. — Het is een gelukkig woord van Renan: „de onbewuste behaagzucht der bloem is het bewijs, dat de natuur zich tooit ten gevalle van een bruidegom." — Inderdaad zoo is het, en ook wij menschen worden door liefdevolle Engelen bespied: tegenover hen voegt het, ons eerbaar te toonen. [1]) — Zoo is dan de Liefde het wezen des Heelals; zij is opheffing der spanning, vloeibaarmaking van wat hard was, bron van alle schepping, welke de bloem is, die tusschen de twee eeuwigheden op de middellijn, waar de krachten tegen elkaâr gespannen overstonden, ontluikt.

Maar het gaat toch niet aan, zegt het gezonde menschenverstand, die stevige stoffen, welke ons de aardbodem vertoont, eenvoudig voor iets negatiefs, voor de uitwerking van twee gespannen tegen elkander overstaande krachten te verklaren. Evenwel, hoe twee ongeziene krachten het ontstaan van een vast lichaam bewerken, zien wij in de natuur, als 't ware voor onze oogen. Het weekdier omschorst zich met eene rotsharde zelfstandigheid. De vaak ijzerharde boomstam is het voortbrengsel van het spel, bij uitstek in de lente, op de fijnste uiteinden der twijgen, tusschen de kracht in de lucht en de kracht in het hout gespeeld. De eerste cel was de eerste werking van het voornemen en den toeleg der spelende krachten om het dier, de plant, voort te brengen.

---

1) Men vergel. I Cor. 11, 10.

Evenzoo nu als hout en steenkool voortbrengselen zijn van organisch leven, dat is, van het scheppend spel der zich in zich zelve scheidende Alkracht, zoo is dat wat wij delfstof, steen en metaal noemen, het voortbrengsel van een organisch leven, dat wij niet gezien hebben noch zien. Maar evenzeer als het hout der boomen in den winterslaap niet dood is, evenzeer als daarin alsdan nog leven stroomt, evenzoo stroomt er eene kracht in de aardstof: wij noemen haar magnetisme, electriciteit. Wonderbaarlijk openbaart zich in deze eeuw die kracht. Zij is de oogenschijnlijk aan geene grenzen gebonden overbrengster van beweging, en de ontsteekster van een licht, met dat der zon vergelijkbaar. In onze dagen leeren wij daarbij chemische werkingen kennen van eene ontzettend verwoestende uitwerking. Met die krachten spelen wij, maar zij wreken zich vaak en spotten met ons en scheuren ons vanéén zonder mededoogen. Inderdaad, de aardbodem is één lichaam, waardoor een levensstroom gaat. De Titan sluimert, de groote Pan slaapt: zoo kunnen wij op zijn reuzenlichaam proeven doen; hij laat ze toe, even als een slapende in zijne ledematen bewegingen laat uitlokken. Maar maakt men het den slapende al te lastig, dan slaat hij van zich af en treft gevoelig; dadelijk echter legt hij zich weder ter rust. Dat zijn de moorddadige werkingen van buskruid, stoom of dynamiet, waar zij de regels overtreden, welke de mensch hun voorschrijft, de boeien verbreken, die de mensch hun aanlegt. Doch slaap onderstelt vroeger waken en daarna ontwaken: die groote Pan heeft ingestemd in de harmonie der hemelen in den morgenstond der schepping, als een der sterren, en hij zal ontwaken tot de vrijheid der heerlijkheid dier zonen Gods. — Dat zal eene omwenteling zijn, waarvan onze aarde de handelende persoon zal wezen. De onmerkbare ademhaling, de stille verbranding, de roerloosheid van het aardlichaam zal daarbij vervangen worden door ondenkbaar snelle beweging en groot gedruisch. Het zal een

dier wereldbranden zijn, welke onze teleskopen in de diepten des hemels ontdekken. Maar evenmin als de zon te niet gaat onder de in snelheid en omvang onmeetbare vlammenfonteinen, die zij voor het oog onzer sterrekundigen doet opgaan, evenmin zal die ontbranding een wereldondergang wezen. Integendeel, de gebonden Prometheus schudt daarbij de boeien af en wordt vrij; de slapende ziet den morgenstond zijner schepping weder.

En wat zal daarbij het weêrvaren van den mensch wezen?

Algemeen beschouwt men den mensch als het eenig denkend en gevoelend wezen, en daardoor oneindig boven de natuur buiten hem verheven. Dus denkt er ook de held van onzen novellendichter over, waar deze hem over eene boerendienstmaagd dus oordeelen laat: „In hare oogen scheen hem dat donkere vuur meer waard dan de schitterende glans eener zon; dit nederige meisje scheen hem een belangrijker, aanmerkenswaardiger, geheiligder wezen in het heelal, dan de ontzaggelijkste der dubbelsterren, die eeuwig in de ruimte wentelen, zonder er iets lief te hebben en zonder te weten wat zij er doen." De Liefde en de Wetenschap zijn als het levend raderwerk der schepping te beschouwen; maar onze auteur erkent ze geenszins als zoodanig: zij zijn volgens hem alleen het erfdeel van den mensch. Hij vraagt niet, hoe de mensch er aan komt, en hoe het te verklaren is, dat alleen de mensch de liefde in eigendom zou hebben, een' hartstocht, waarover hij allerminst zelf meester is, en die met hem speelt en zijne leden buiten zijn toedoen beheerscht. En evenmin vindt hij er bezwaar in aan te nemen, dat uitsluitend de mensch wetenschap zou bezitten, terwijl hij toch buiten staat is zich rekenschap te geven, hoe hij aan het vermogen is gekomen om wetenschap op te doen.

Gemeenlijk gaat men bij deze verheffing van den mensch als eenig denkend en willend wezen zoo ver, dat men het

denken en willen beslist aan het heelal ontzegt. Zoo hooren wij dienzelfden Renan van zich en zijnen vriend Berthelot getuigen: „Het helder wetenschappelijk begrip van een heelal, waarin op merkbare wijze geenerlei vrije wil werkt, boven dien van den mensch verheven, was ons een onwrikbaar plechtanker: nimmer hebben wij daaromtrent in onzekerheid verkeerd, en wij zullen dat begrip eerst dan laten varen, wanneer het ons gegeven zal zijn in de natuur een intentioneel feit, een bepaald opzet, buiten den vrijen wil des menschen of de zich zelf bepalende handeling der dieren, bewezen te zien."

Wie allerminst recht hebben om aan de natuur buiten den mensch denken en gevoelen te ontzeggen, zijn voorzeker zij, die ons denken en ons geheele zieleleven terugbrengen tot stoffelijke verschijnselen, tot chemische werkingen en physische voortbrengselen. Immers, zijn bij den mensch denken en gevoelen het resultaat van stoffelijke werkingen, dan kan er geen bezwaar zijn, deze vermogens als, voor het minst in aanleg, in de natuur voorhanden te stellen, een aanleg, die zou blijken, wanneer eenmaal een orgaan, dat als hersenen dienst doet, begint te werken, met andere woorden, wanneer de groote slaper ontwaken zal. Is denken eene chemische afscheiding, voorwaar aan chemische werkingen ontbreekt het in de delfstoffelijke wereld niet; is de zenuwwerking met elektrische strooming vergelijkbaar, welnu aan elektrisch vermogen hapert het der natuur waarlijk evenmin. Is onze wil niet vrij, maar is ons handelen door al wat op ons werkt, als een uurwerk geregeld, dan staan wij in zooverre slechts gelijk met de natuur en kan er alweder geen bezwaar bestaan om aan de natuur ten minste den dunk van vrijheid van wil toe te schrijven. In één woord: uit de bloot physische natuur van den mensch redeneerend, komt men tot de wegcijfering van alle zelfstandige geestelijkheid van 's menschen natuur; maar zou het niet ruim zoo juist zijn daaruit tot de geestelijkheid der stoffelijke natuur te besluiten? Toch ontken ik niet, dat de

mensch een eenig wezen is hier op aarde. Het onderscheid tusschen hem en de overige aardschepping bestaat hierin, dat, terwijl de natuur slaapt en woelt en streeft om uit zich een vrij wezen aan het daglicht te brengen, de mensch waakt en de eerstelingen eens vrijen geestes heeft ontvangen. Voorwaar wie óók niet slaapt of sluimert, het is de Heer des heelals: zoo is dan de mensch Gode gelijk; hij is de goddelijk bezielde wereld in het klein: in zijn oog blinkt (de uitdrukking van Bilderdijk is treffend), in zijn oog blinkt de morgenster; de sombere vlam in dat oog, waarvan wij bij onzen auteur lazen, is niet meer, doch ook niet minder, dan de glans der zonnen: zij is die glans zelf. Maar zijne gave heeft de mensch niet straffeloos. Hij wil zelfstandig God zijn en schept zich in den geest een eigen wereld. Ziedaar zijn ongeluk! Ziedaar den oorsprong en het wezen van het kwaad. Had hij geen eigen doel voor oogen, geen eigen opzet, geen eigen wil, hij zou zich zonder pijn laten gaan aan de macht van het geschapene; iedere wond zou hare oogenblikkelijke genezing, ieder sterven onmiddellijk herleven vinden; in de natuur toch is alle sterven herleven; dáár wordt niets dan vormverandering bij voortbestaan van wezen aangetroffen. Doch nú heeft de mensch zijne eigen denkbeelden, die hij verwezenlijken wil; hij bekampt wat de wereld hem aanbiedt, en laat zich niet ontscheuren aan hetgeen hij acht hem toe te komen. In strijd met zijne voorstellingen, komt hem de wereld als wanordelijk, onbarmhartig, ellendig voor. Ach! aan de wereld is niets veranderd, noch te veranderen: alle verkeerdheid is in 's menschen gedachten, in het dwaze gedichtsel zijns harten. Om zijnentwil, en om niets anders, is de aarde vervloekt. Maar liever dan zich te laten genezen, erkent hij zich ongeneselijk ziek en verklaart zich zelven ellendig en slecht in eene ellendige en slechte wereld. En waar eene blijde boodschap, eene verkondiging van verlossing en eeuwig hemelsch leven tot hem komt, neemt hij die niet aan: zoo hij niet in-

ziet, hoe hij zich zelven helpen kan, ontkent hij alle hulp. Hij is onvatbaar voor het besef, dat hij op heiligen goddelijken bodem staat. Zijne eigenwillige Godheid, door hem niet als zoodanig gevoeld, daar hij God buiten en in zich ontkent, is een roof; maar is de mensch eenswillend met God, zoo is zijne Godegelijkheid zijn recht, en is er eenmaal een persoon geweest, die zich geheel in het wezen Gods verloor, zoo moet deze mensch door heerschappij over de natuur en door overwinning van den dood hebben doen blijken van eenheid met den Heer des heelals, met den grooten God, die niet slaapt, maar uit, door en tot wien alle dingen zijn. Niets toch is natuurlijker dan dat wat is, ook blijke. De natuur heeft een' die haar beheerscht; tusschen dien wereldbeheerscher en den mensch is geen slagboom denkbaar. En zou dan de heerschappij over de natuur voor den mensch versperd zijn? Wat de gewone menschen langs een langen omweg van de heerschappij over de natuur als met geweld veroveren, is ook onmiddellijk en rechtstreeks te bereiken. De alchymie wilde door onderzoek en proefnemingen tot het bezit der kracht komen. Doch er zijn slechts twee wegen: de lange, moeilijke weg der proefondervindelijke wetenschap, niet tot het bezit, maar tot het gebruik der kracht, en het Geloof, hetwelk ons met ongemeten snelheid voert, waar wij zijn moeten, omdat wij begrijpen nergens in het heelal beter te kunnen staan dan waar wij staan; het geloof, dat ons alles doet erlangen, omdat wij niets meer wenschen dan wij bezitten: de geheele wereld en al haar rijkdom komt toe aan hem, die gelooft. „Het al is uwe," zegt Paulus. Ook Goethe heeft gemeend eene waarheid te zeggen, waar hij van een arm, maar edel en werkzaam meisje zegt, dat de wereld haar toebehoorde, en het woord van Moriz Carrière is meer dan eene machtspreuk:

„Als gij 't gelooft, zóó wordt het u gegeven,
Wij zijn in God, en God is eeuwig leven."

Maar wij herhalen de vraag: wat zal 's menschen weêr-

varen zijn bij het ontwaken, bij het vlammend opvaren van dien Titan, op wiens lichaam hij proeven nam? Wij gaven het reeds te kennen: pijn en stervensnood bestaan slechts daar, waar de persoon zijn eigen bestaan verlangt of genoodzaakt is vast te houden. Wij leven geenszins een eigen, maar het algemeene leven: erkennen wij zulks; zijn wij los van ons bijzonder leven, zoo leven wij van nu aan, boven en buiten ons zelven, een nieuw leven, deelend in het leven, dat, onwaarneembaar voor onze grove zintuigen, in onverderfelijke gestalten, in geestelijke lichamelijkheid over de omtrekken der aardsche lichamen zweeft; in een ondeelbaar tijdstip, in een oogwenk, worden wij onophoudelijk veranderd, en stijgen de toekomende wereld te gemoet. Zoo men dan aldus den laatsten vijand, den dood, overwonnen heeft, en een omvattender leven leeft, hoe zou men dan eenige verschrikking kunnen vinden in de volkomen openbaring van een element, waarin wij eigenlijk aanvankelijk reeds leefden, bij de ontboeiing van de gebonden Schepping, waarin wij ademen? Geene verzengende vlammen zullen het zijn, die ons ombullen, maar een glans, die ons evenmin zal schaden als het licht ons oog.

III.

Dezulken mijner lezers, die met den Bijbel vertrouwd zijn, zullen bespeurd hebben, dat menige uitdrukking, door mij gebezigd, aan uitspraken van de schrijvers van het Oude en het Nieuwe Testament herinnert. [1]) Ook meen ik niets nieuws, niets eigens of door mij zelven eerst gevonden medegedeeld, maar de gedachten dier schrijvers teruggegeven te hebben. Inderdaad, de heilige schrijvers wijden aan de natuur en de geschiedenis van den aard-

1) Onder anderen aan Job 38, 7. Spreuk. 8, 30. Rom. 8, 19—23. I Kor. 15, 51—53. II Petr. 3, 10. 12. 13.

bodem de behoorlijke aandacht. Voor hen is alle waarheid physiek werkelijk en heeft elke deugd en elken plicht een van eeuwigheid gegeven physieken grond. God is schepper en als zoodanig bestaat hij voor ons. In de natuur moeten wij Hem erkennen, volgens het woord: „heft uwe oogen op, en ziet wie deze dingen geschapen heeft.” Al onze nood heeft een’ physischen oorsprong; onze ellende is een gevolg eener eigenwillige valsche verhouding tegenover het leven en de natuur, en onze verlossing moet bestaan in eene omkeering tot de ware verhouding. — Dit erkennen de godgeleerden gemeenlijk niet genoeg. Het is vaak alsof voor hen de gansche schepping eene overtollige tooneelversiering is en of het lot der aardnatuur hen niet aangaat. Godsdienst gaat voor hen alleen in het denken en gevoelen om! Zij is voor hen eene leer. Maar leerstellingen zijn niets anders dan figuren in het ijdel geteekend, lijnen in een rijk van schimmen getrokken. Geen wonder, dat zij, die in leerstellingen alles willen vinden, zoo zij hun verstand niet toeschroeven, gedurig aan twijfelingen prijs zijn gegeven. Zij zoeken de waarheid in het Rijk der ledige vormen: is het dan niet natuurlijk dat zij ze niet vatten en vasthouden? Slechts hij, die in Christus en zijn werk physieke werkelijkheid ziet, staat aan geen twijfel bloot. — En zoo men dan op eene leer, als ware zij een degelijke grondslag, onderscheidingen gaat maken, en eene bijzondere inrichting gaat optrekken, dan maakt men gedichtsels van het menschenhart, ja de ijdelheid zelve, waaraan de schepping ondanks zich zelve onderworpen is, tot grond van handelingen en gebeurtenissen in eene wereld, waar alleen God regeert en alleen Gods gedachten mogen gelden. Wie een eigen gebouw meent te stichten, gebruikt bouwsteenen, die hem niet toekomen, daar zij tot een ander gebouw, het werkelijke bouwwerk Gods, dienen, en wanneer die bouwstof den zoodanigen ontbreekt, — en eenmaal moet zij hem ontbreken, — dan wordt hij naakt bevonden, een geest zonder woonstede, in de duisternis

daarbuiten. — God en Zijne gedachten nederig te erkennen, zonder daaraan iets te willen toedoen; in Hem om zijne werken te gelooven, — en zijne werken zijn geene andere, dan die de natuur en het leven ons toonen; — Hem die werken te zien doen om Zijne medewerkers te worden; ons zelven ledig te maken, onze ledigheid voor Hem en tegenover den naaste te erkennen, — alzoo volmaakt te zijn in de liefde, — dat is godsdienst en anders niets. Doch de ijdele mensch, die zich zijner ijdelheid niet ten volle bewust is, wil altijd wat eigens en bijzonders hebben. Ontneemt men hem dit eigene en bijzondere, zoo meent hij alles verloren te hebben; onderscheidt hij zich niet van de wereld, zoo meent hij met de wereld verloren te gaan, alsof de wereld verloren kon gaan, alsof God de wereld niet lief had, alsof de geliefde Zoon des Vaders, die alle Machten en Tronen met zich uit de gebondenheid, waarin zij verzonken zijn, opvoert, een ijdele figuur in eene ledige ruimte ware. — Renan zegt: geef mij in de natuur iets bijzonders, „een intentioneel feit," te zien, en ik zal aan uwen God gelooven; zij, die den naam van geloovigen hebben, zeggen: wij hebben bijzondere feiten, en dáárom gelooven wij. Ach! zoo zij in het bijzondere het algemeene niet erkennen, aanbidden zij een beeld voor het wezen: het bijzondere feit kan geen voorwerp van geloof wezen: het is slechts een voorwerp van min of meer vruchtbaar en gemeenlijk onvruchtbaar weten.

Voor den ingewijde is het duidelijk, hoe Jezus zelf, waar hij onder het toedienen van brood en wijn de woorden sprak: „dit is mijn lichaam; dit is mijn bloed: neemt, eet en drinkt het," — hoe hij daarmede te kennen gaf, dat hij den persoon, dien zijne leerlingen daar hoorden en vóór zich zagen, naar het vleesch niet meer gekend, [1]) maar hem in de spijs, die ons leven onderhoudt, en in den drank, die als bloed door onze aderen stroomt,

---

1) Vergel. II. Kor. 5, 16.

erkend wilde hebben. Alzoo niet meer hun eigen leven leidende, maar zich zijne leden gevoelende, zouden zijne leerlingen Zijner waardiglijk gedenken: eene andere gedachtenis is nauwelijks iets waard.

IV.

De held van onzen novellenschrijver neemt, waar hij de wereld op zijne wijze beschouwt, de dingen tamelijk koelzinnig op. Ook is hij daarbij een braaf man, die slechts niet getergd behoeft te worden, om volkomen lief en edel te wezen. Maar niet allen zijn zoo argeloos bij eene wereldbeschouwing als de zijne. Wij zien het in onzen tijd duidelijk genoeg. Wanneer bij lieden van minder brave natuur, bij menschen, die zich niet met een sober deel tevreden verkiezen te stellen, terwijl anderen zich gansch niet met een bekrompen bestaan behoeven te vergenoegen; — wanneer bij de zoodanigen de overtuiging post heeft gevat, dat daarboven bij de hemelbollen, zoowel als hier beneden op aarde, de sterke den zwakke overheert en verslindt, en dat er in het heelal geen orde gehandhaafd wordt, omdat er een alles beheerschend verstand wordt gemist, — welke gevolgtrekking is dan natuurlijker, ja redelijker, dan deze, dat het raadzaam is zich tot den sterkere te maken, om op zijne beurt den zwakke te overheeren en te verslinden? Waartoe zou men het nalaten? De aarde is vol begeerlijke goederen: met welk recht zou de een daarvan volop genieten, en de ander daarvan verstoken blijven? Het komt slechts op rooven aan: want in het heelal is noch macht noch recht om wat het eigenbelang van papen en heeren de onnoozele voorgeslachten deugd heeft leeren noemen, te loonen en de zoogenaamde ondeugden te straffen. — Hoe zich dan van het goed der gelukskinderen meester te maken? De zaak is eenvoudig. Het getal dergenen, die zich misdeeld kunnen achten, is overgroot. Laten dezen hunne

overmacht gelden, zoo stellen zij zich lichtelijk in het bezit van het begeerde goed. Het is om het even, welke wapenen zij daartoe gebruiken, hetzij sluipmoord van enkelen, hetzij vernieling van velen te gelijk door brandstichting of aanwending van ontploffende stoffen, juist van pas door de wetenschap ontdekt.

Vergelijkt men de tegenwoordige omwentelingsgezinden bij die van het einde der vorige eeuw, zoo vindt men dit belangrijk onderscheid, dat, terwijl de Communisten — en hoe zij zich anders mogen noemen — van onzen tijd den mensch willen laten zoo gemeen en boosaardig als hij is, — de Jakobijnen van toen een' deugdzamen Staat beoogden te stichten, waartoe de mensch een edeler bestaan zou behooren te aanvaarden. Daarbij is het voor ons een grond van troost, dat dit hun geloof hunne kracht is geweest, en deze kracht aan de bestrijders van den menschelijken staat in onze dagen ontbreekt. Doch tegenover dezen grond hunner zwakheid staat wederom over, dat zij onwillekeurig gesteund worden door de talloozen, die, niet aan de eeuwige wereld boven deze vergankelijke dingen geloovend, hunne eischen in den grond redelijk vinden, en dan ook tegen hen ten slotte geen wapen hebben, dan wat men de *laatste rede* noemt, het geweld.

Toch zijn er nog vele schroomvalligen, bij wie de priester en het ingekankerd vooroordeel (zoo als het heet) nog iets vermogen. Dus is het leger der geweldenaren nog niet sterk genoeg. Apostelen des gewelds moeten uitgaan om begeerlijkheden te prikkelen, haat te zaaien, de verlammende vooroordeelen uit te roeien, om met het geloof aan God en de eeuwigheid den kiem van alle laffe onderdanigheid en tevredenheid met een sober deel te verstikken. De leus: noch God noch meester, wordt luide verkondigd. Zij is voorwaar schrikkelijk genoeg. Is het waar, dat in den Heer des heelals onzen goeden meester te erkennen, de voorwaarde der menschelijkheid is, dan schudt men met die leus de menschelijkheid uit. Inderdaad, alles wat de mensch om mensch te zijn en geen dier te wor-

den, moet beheerschen en bedwingen, wordt door die geweldenaren opzettelijk ontketend. Werd hunne leer algemeen, zoo zou de menschenwereld voor eene dierenwereld hebben plaats gemaakt. Waarlijk, wat men in onze dagen ziet en hoort, maakt het alles behalve onwaarschijnlijk, dat het niet zoo ver zal komen. De wijze, de geloovige, dient er op verdacht te zijn. Wel nu, is bij de opheffing der menschelijkheid de menschenwereld niet meer daar, — de wereld is er nog, en aan het roer der wereld de Oude God. Zijne is de aarde en al wat zij bevat. Tot hare huishouding behooren ook tijgers, die den wreedsten mensch licht nog altijd overtreffen; binnen haar gebied bestaan er aardbevingen, cyclonen en vuurspuwende bergen, bij welke alle dynamietpatronen slechts speelgoed zijn; bij ééne aardbeving van Lissabon is de uitwerking van alle vernielingswerktuigen der brandstichters van de Parijssche Commune slechts kinderspel. God lacht in den hemel om de bemoeiingen van die nietelingen. Wil de menschheid zich oplossen in de natuur; wil zij het kalme leven van het wakend verstand door den roes der dronkenschap en het rusteloos woelen van een' bangen droom vervangen, daardoor ontsnapt zij niet aan de macht van den Heer der natuur, noch ontkomt aan het oog, dat den grooten Droomer bewaakt, in wiens armen de dolle en wanhopende menschheid zich stort. De geloovige geeft hen, die jegens zich zelven zoo ongenadig waren, aan de genade van den Albarmhartige over. De dag van den ondergang is voor hem de groote Dag des Heeren; hij kent geen' schrik; zijn hart wordt niet ontroerd; de vlam van een' ondergaanden aardbodem is voor hem de dauw van een' eeuwigen morgenstond. Wat voor den Satan verzengende vlammen zijn, voor den willig stervende zijn het rozen, door Engelen gestrooid.

W. G. Brill.

Utrecht,
Februari, 1883.

De jongste literatuur over de Schriften des Nieuwen Verbonds.

III.

DE HANDELINGEN DER APOSTELEN.

Zoo rijk de Hollandsche literatuur is over het Johannes-evangelie, zoo arm is die over de Handelingen. De bekende prijsverhandeling van den Hoogleeraar van Oosterzee was destijds een krachtig levensteeken [1]), maar daarna trad niemand op om zijn arbeid voort te zetten.

Wij zeggen met nadruk: voortzetten. Prof. van Oosterzee deed de Handelingen optreden als bewijs voor den geschiedkundigen oorsprong des Christendoms. Hij handelde over *de waarde* der Acta en schreef hoofdzakelijk met het oog op de negaties van Strauss. Zijn boek had een algemeene strekking. De kritiek van de Handelingen sprak zich intusschen meer gedetailleerd uit en vond haar voornaamsten woordvoerder in Dr. Zeller, die de gegevens van Baur en Schwegler uitwerkte en in zijn „Apostelgeschichte" [2]) de kerkelijke beteekenis van de Acta in het licht stelde. Dit standaardwerk imponeerde naar het scheen zóó, dat geen geloovig kritikus den moed had om het

1) Verhandeling over de waarde van de Handelingen der Apostelen. 1846.

2) De volledige titel is: „Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht." 1854.

vraagstuk grondig onder de oogen te zien en tegenover de stoute negaties van Zeller de geloofwaardigheid van de Acta te handhaven. De linkerzijde had een vaste methode, de rechterzijde niet. De Tubingers verkregen een resultaat dat als welsluitend, harmonisch geheel imponeerde. De conservatieve kritiek was met verscheidene bijzonderheden verlegen. De eersten stelden de Acta hooger dan de laatste, bij wie het ontbreken van elke apologie althans niet als bewijs van belangstelling kan gelden. In den laatsten tijd trad zij evenwel meer actief op. De deskundige weet, dat er binnen den kring van het vraagstuk twee quaesties of liever twee reeksen van quaesties bestaan. De eerste betreft, analoog aan den inhoud, de beteekenis van het boek op zichzelf, de tweede, analoog aan den naam van den auteur, den oorsprong van het boek in verband met dien van het derde Evangelie. Evenmin als bij de bespreking van de Synoptici zullen wij ons thans met bijzonderheden inlaten. De vergelijking van Handelingen XV en Gal. 2 [1]), de vraag of de Acta bekendheid verraden met de geschriften van Flavius Josephus [2]) liggen buiten den kring van dit onderzoek. Thans bespreken en beoordeelen wij alleen *de methode* welke tot wederlegging van Zeller wordt gevolgd. Vooraf geven wij echter een korte uiteenzetting van de resultaten der Tubingers in zake *de eenheid*, *het doel*, *den vervaardiger*

---

1) Over dit onderwerp zagen in den laatsten tijd twee belangrijke artikelen het licht, een van W. Grimm: „Der Apostelconvent." Theol. Stud. und Krit. 1880. III, en een van H. Holtzmann: „Der Apostelconvent. Revision der neuesten Verhandlungen über Apg. 15 und Gal. 2, 1—10." Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1882. IV. en 1883. II. Holtzmann schreef naar aanleiding van het boek van F. Zimmer: „Galaterbrief und Apostelgeschichte. Ein exegetischer Beitrag zur Geschichte des Urchristenthums" 1882, en geeft een volledige opgave van de op dit vraagstuk betrekking hebbende literatuur. Vgl. O. Pfleiderer, Paulinische Studien II. Der Apostelconvent. Jahrbb. f. Protest. Theol. 1883. II.

2) Zooals beweerd wordt door Holtzmann. Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1873. S. 85 ff. en 1877. S. 535 ff. maar ontkend door Schürer. Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1876. IV en Nösgen. Stud. und Krit. 1879. S. 521. Comment. S. 37.

van de Acta, voor zoover dit tot recht verstand van onze bespreking noodzakelijk is.

Aan ons vaderland komt de eer toe, dat een zijner zonen het onderzoek heeft geopend naar de bronnen der Acta. De arbeid van Riehm [1]) werd grondiger voortgezet door Schleiermacher. Voor het eerste gedeelte der Handelingen (H. 1—13) nam hij verschillende bronnen aan. Latere kritici brachten hiertoe o. a. een geschiedenis van den Apostel Petrus, een geschrift over Stephanus met deze uitdrukkelijke verklaring: primo, dat het gebruik wel niet onmogelijk, maar ten gevolge van de eenheid van taal en stijl toch hoogst moeielijk na te gaan is [2]); secundo, dat de auteur der Handelingen ze niet machinaal heeft overgenomen maar oordeelkundig gebruikt. De bronnen van het tweede gedeelte (H. 13 vv.) grijpen rechtstreeks in in de quaestie der echtheid. Schleiermacher beweerde, gevolgd door Bleek, gedeeltelijk ook door de Wette, dat de auteur der Handelingen in de z. g. „Wirstücke" [3]) niet zelf verhalende optreedt maar daarmede een reisverhaal van Timotheüs, een reisgenoot van Paulus in zijn boek zal ingevoegd hebben. Naast deze Timotheüs-hypothese zijn in denzelfden geest gesteld de Silas — (Hennell, Schwanbeck, van Vloten) en de Titushypothese (Horst, Krenkel, Kneucker) [4]), en wel zoo, dat

1) De fontibus actuum Apostolorum. Traj. ad Rh. 1821.

2) Einl. in das N. T. von F. Bleek. 3tte Aufl. von Dr. Wilh. Mangold. S. 401. Krit. exeget. Komment. über das N. T. von Meijer. 5te Aufl. von Dr. H. H. Wendt. S. 16.

3) H. 16, 10—17. 20, 5—15. 21, 1—18. 27, 1—28, 16.

4) Vgl. Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1867. S. 223 ff. 1871. S. 431 ff. Het Art. van Holtzmann: „Ueber den sogenannten Wirbericht der Apostelgeschichte". Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1881. IV. Beweerde van Vloten dat Silvanus dezelfde is als Lucanus, Dr. F. Zimmer stelt de identiteit van Titus, Silas en Silvanus. Daar de Handelingen, niettegenstaande Paulus en Titus elkander kenden, den naam van Titus volstrekt niet vermelden (Brief aan Titus. Gal. 2: 1, 3), en de dubbele benaming in dien tijd niets ongewoons was vermoedt Zimmer dat Titus een voornaam is. Zeitschr. für Kirchl. Wissensch. u. Kirchl. Leben. 1881. IV.

de auteur der Acta, bij het inlasschen van zijn reisverhaal, zal verzuimd hebben om den eersten persoon in den derden te veranderen. Dat dit verzuim onwaarschijnlijk is, de betrekkelijke gelijkheid van taal en stijl tusschen het reisverhaal en de overige deelen der Acta [1]) deze hypothesen wederspreekt is reeds meermalen geconstateerd [2]), den meesten bijval vindt dan ook de hypothese van Baur en Zeller, overgenomen door Overbeck, Hausrath en Hilgenfeld, dat noch Timotheüs, noch Silas, noch Titus de auteur van bedoeld reisverhaal is maar Lucas zelf, wel te onderscheiden van den auteur der Handelingen, met dien verstande, dat, volgens Zeller [3]), de laatste in de gegeven stof menige verandering heeft aangebracht en verzuimd om den eersten persoon in den derden te veranderen om voor Lucas en een ooggetuige door te gaan.

Even belangrijk als het onderzoek naar de bronnen der Acta is dat naar *het doel* van het geschrift, langen tijd de question brûlante. De rationalist Paulus (1798) stelde het eerst dat de Handelingen een apologie zouden zijn van Paulus tegen de grieven en aanvallen van het Joodsche particularisme. Schneckenburger en de Tubingers werkten dit thema uit. Aan de Handelingen wordt een conciliatorische strekking toegekend. In het eerste gedeelte, zoo beweert Zeller [4]), is Petrus zooveel mogelijk Paulinisch en in het tweede gedeelte Paulus zooveel mogelijk Petrinisch voorgesteld. Tegenover een wonder van Petrus staat een dergelijk wonder van Paulus. Naast deze overeenstemming in wonderen vinden wij in de Acta een overeenstemming in de leer, in de Apostolische handelingen, een streven naar verzoening en vereeniging, dat zijn hoogtepunt bereikt in de voorstelling van het Apostel Concilie in H. XV. Behalve deze dogmatische

---

1) Wij zeggen: betrekkelijke. Vgl. Kähler. Stud. u. Krit. 1871. S. 492 ff.

2) Vgl. van Oosterzee. t. a. pl. blz. 57 vv. Scholten. Histor. Krit. Inl. tot de schriften des N. T. 1856. Blz. 173 vv. e. a.

3) T. a. pl. S. 516.

4) T. a. pl. S. 320.

strekking hebben de H. ook een staatkundig doel en wederleggen de beschuldiging dat het Christendom zou optreden als een staatkundige partij [1]). De Apostelen, in 't bizonder Paulus, leven in goede verstandhouding met de Romeinsche overheid en de eerste van de door Paulus en Petrus bekeerde Heidenen zijn Romeinsche beambten. In zake dit nevendoel stemt Overbeck met Zeller zamen, maar overigens wijkt hij van hem af. De Handelingen — beweert hij — hebben geen conciliatorische strekking, maar zijn „der Versuch eines selbst vom urchristlichen Judaismus schon stark beeinflussten Heidenchristenthums sich mit der Vergangenheit, ins besondere seiner eigenen Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus auseinander zu setzen" [2]).

Ten nauwste verbonden aan de quaestie van de ten-

---

1) Zeller. T. a. pl. S. 307.

2) Overbeck, S. XXXI. Zooals men weet zijn de inzichten van Prof. Scholten geheel anders geworden dan die waren in zijn Inleiding. 2e druk. In zijn geschrift: „Het Paulinisch Evangelie" (1870) beweert hij, dat de Handelingen een verheerlijking bedoelen van Paulus en het Christelijk universalisme tegen de Joodsch Christelijke richting en dus dezelfde strekking hebben als het derde Evangelie (t. a. pl. blz. 467). Hij handhaaft hier nog *de identiteit* van den schrijver van het Lucas-evangelie en dien der Handelingen, al ontkent hij ook dat *Lucas* de vervaardiger van beide geschriften zou zijn (blz. 415). Aangaande de identiteit zijn de inzichten van den Hoogleeraar later aldus gewijzigd, dat de auteur der Handelingen een ander is dan de derde Evangelist. Beide schrijvers zijn Pauliners, maar terwijl de Evangelist het Paulinisme tegenover het Joden-Christendom verheft, bevat het boek der Handelingen een aanbeveling van Paulus aan de Joodsch-Christelijke partij. Het Evangelie is een strijdschrift. De Handelingen zijn een verdedigingsgeschrift. Vgl.: „Is de derde Evangelist de schrijver van het boek der Handelingen" 1873, blz. 97 en 96. — Volgens Straatman was de arbeid van de Tubingers slechts voorbereiding en hun kritiek niet radicaal genoeg. Hij ziet in de Handelingen „geen apologie van Paulus, maar een apologie van het door Marcion bedreigde kerkgeloof in den vorm eener geschiedenis van Petrus en Paulus". (Paulus, de Apostel van Jezus Christus. blz. 14). De Handelingen zullen dus niet meer tot de oud-kerkelijke partijgeschriften, maar tot de oud-christelijke apologieën behooren. — De gevoelens van beide vaderlandsche geleerden mogen hier een plaats vinden, daar de straks te vermelden apologie van de echtheid zich aansluit aan de resultaten van Overbeck, medegedeeld in den tekst.

denz is die van *het theologisch standpunt* van den vervaardiger. Aangaande dit punt loopen de meeningen van de kritici zeer uiteen. Volgens de Tubinger school was de auteur een Pauliner [1]). Op grond van het sterk gekleurd Joodsch-Christelijk element en van het terugtreden van de Paulinische hoofdgedachten beweert Wittichen, dat zijn vervaardiger een Christen uit de Joden geweest is. „Die Apostelgeschichte" — zoo zegt hij — „gehört also derjenigen Literatur des zweiten Jahrhunderts an, welche den Zweck verfolgte, dem immer mehr vorwärts dringenden Heidenchristenthum den Sieg über den Judaismus zu entwinden und die dann in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts wirklich eingetretene Niederlage des letzteren aufzuhalten. Auf verschiedenen Wegen ist dieser Zweck literarisch verfolgt worden, je nachdem die Schriftsteller dem strengen oder milden Judenchristenthum angehörten. Den Weg, den die Apg. eingeschlagen hat, aber ist der einer Annexion, welche zwar gewisse Zugeständnisse an das Heidenchristenthum und den Heidenapostel macht, aber doch die Selbständigkeit beider dem Judenchristenthum opfert" [2]). In dezen strijd tusschen de Tubingers en Wittichen mengden zich Hilgenfeld [3]) en de Prediker aan de „Philippus-Apostelkirche" te Berlijn, Wilhelm Bahnsen, die de gronden van Wittichen toetsten en zich voor den Paulinischen oorsprong der Handelingen verklaarden [4]). Volgens Bahnsen stelde

1) Zoo Baur, Schwegler, Zeller en Overbeck. „Nichts kan evidenter sein" — zegt de laatste in de inleiding van zijn Commentar S. XXXI, — „als dass die Apostelgeschichte das jüdische Christenthum als solches preisgiebt und auf einem Standpunkt geschrieben ist, welchem das Heidenchristenthum als das in der Gemeinde durchaus vorherrschende Element gilt." Zoo ook Hilgenfeld. Hist. Krit. Einl. in das N. T. S. 601 ff.

2) Jahrb. für Protest. Theol. 1877 IV. S. 673, 674. Reeds vroeger in zijn verhandeling over de samenstelling van het Lucasevangelie had hij zich in denzelfden geest uitgelaten. Zeitschr. für Wissensch. Theol. XVI. S. 512 ff.

3) Hilgenfeld, Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1878. S. 321 ff.

4) Jahrb. für Protest. Theol. 1879 I. S. 137 ff.

Wittichen de quaestie niet zuiver. Het is niet voldoende om zooals ook hij nl. Wittichen deed, de Paulinische en Joodsch-Christelijke bestanddeelen eenvoudig naast elkander te plaatsen, de som op te trekken, en zoo uit te maken aan welke zijde de meerderheid is. Want .... een conciliant Judaeist kon even goed Paulinische bestanddeelen opnemen als een conciliant Paulinist Joodsch-Christelijke. Neen, zegt Bahnsen, op dezen weg komen wij geen stap verder. Wittichen had veeleer moeten onderzoeken of de door hem gevonden positief Joodsch-Christelijke beschouwingen door het Paulinisme aangenomen zijn dan of zij de uitdrukking zijn van het theologisch standpunt van den vervaardiger zelf [1]). Door hierop den nadruk te leggen heeft Bahnsen o. i. het eigenlijk zwaartepunt van de quaestie aangeraakt, dat al te veel werd miskend. Wij onderzoeken niet of hij dit beginsel consequent heeft doorgevoerd maar constateeren alleen, dat Bahnsen o. i. het juiste standpunt heeft aangewezen, waarop men zich moet plaatsen om de oplossing van het vraagstuk te verhaasten.

Chrysostomus vangt zijn commentaar op de Handelingen aan met de klacht: „Multi perinde ignorant an hic liber exstet et quis sit ejus auctor" [2]). In de inleiding van zijn „Apostelgeschichte" [3]) klaagde Baumgarten over de weinige belangstelling die ook de gemeente van zijn dagen in de Acta betoonde. Het volstrekt stilzwijgen

1) T. a. pl. S. 140.

2) Chrysostomus. Opera IX, 1.

3) De volledige titel is: Die Apostelgeschichte oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jeruzalem bis Rom. 2tte. Aufl. 1859. De titel omschrijft het doel dat Lukas volgens Baumgarten, Guericke, Lekebusch e. a., met de vervaardiging van de Handelingen had. Ons inziens geeft deze titel het doel van de Acta niet terug, daar vele verhalen in geen rechtstreeks verband staan met de wijze waarop het Christendom zich van Jeruzalem naar Rome heeft ontwikkeld of liever uitgebreid. Hoe het Christendom naar Rome gekomen is, zeggen daarenboven de Handelingen volstrekt niet. Toen Paulus daar kwam bestond er reeds een Christengemeente.

van de conservatieve kritiek op de bedenkingen van de Tubinger school noopte ons boven tot dezelfde klacht. Tot onze blijdschap is echter dit stilzwijgen verbroken en ook van geloovige zijde het vraagstuk ter hand genomen. Nu rest de vraag of de jongste Apologeten de Tubingers op de rechte wijze hebben bestreden en hun aanvallen op afdoende wijze hebben wederlegd. In het voor meer dan twintig jaren verschenen, in menig opzicht belangrijke boek van Baumgarten treedt de historische kritiek op den achtergrond. Het ligt dus buiten den kring van ons onderzoek. Wij bepalen ons tot hetgeen de laatste jaren in zake de Acta geleverd hebben, en wel zóó, dat bij de bespreking de waarde van den inhoud de volgorde der geschriften beheerscht.

Van de serie commentaren op de H. Schrift, welke de Engelsche apologetische literatuur aan de pers van de universiteit te Cambridge te danken heeft is onlangs verschenen: „The Acts of the Apostles" bewerkt door Prof. J. Rawson Lumby. Het boekske is helder van druk en heeft aan den voet van elke bladzijde een aantal noten die in den regel meer geven dan een verklaring van den tekst. Dat de wetenschappelijke zijden van de quaestiën hier niet tot haar recht komen, blijkt uit de „Introduction" waarin de echtheid van geheel de Acta meer gesteld dan verdedigd wordt. Prof. Rawson Lumby poneert. Stukken als H. 9, 32—11, 18 en 12, 1—19 „could have come in the first instance from no other lips than those of Peter himself." „The narrative of Saul's conversion must have been told by himself." [1]). De bewering dat Petrus Paulinisch en Paulus Petrinisch voorgesteld is, beantwoordt de schrijver met de naïeve opmerking: „to those who believe that these two were both Apostles of the same Jesus, both preachers of the same Evangel, both guided by the same Holy Spirit, there is nothing

1) P. XXXII.

but what is natural in this." [1]) De quaestiën van de „Wirstücke" en van de tendenz raakt hij slechts even aan .... maar genoeg. Deze handleiding ontleent haar waarde aan de noten, niet aan de Inleiding. Bestemd en uitnemend geschikt voor praktisch gebruik kan zij echter, voor zoover zij zich in de inleidingsquaestiën mengt, den toets der wetenschap niet doorstaan.

De overgang van Rawson Lumby op Nösgen is niet groot, al zijn hun verdiensten zeer onderscheiden. Beiden kennen de Handelingen toe aan Lukas. Beider arbeid heeft ook een praktisch doel [2]). Nösgen is een goede oude bekende. Reeds vroeger gaf hij lezenswaardige artikelen over het derde Evangelie [3]) en verleden jaar verrijkte hij de literatuur van de Acta met een lijvige commentaar, voorzien van een met zorg bewerkte Inleiding. Nösgen is conservatief, Nösgen is „Pfarrer" en heeft de kritiek en de wetenschap lief. Voorwaar, in onzen tijd redenen genoeg om van zijn studie met belangstelling kennis te nemen.

Dat Prof. Keil zijn commentaar met een „Vorwort" inleidt, moge niemand terughouden. Hierdoor onderscheidt Nösgen zich van den Leipziger Hoogleeraar dat hij de afwijkende resultaten van anderen waardeert, en met prijzenswaardige zelfstandigheid, volgens zijn eigen inzicht en methode, de quaestiën poneert en behandelt. Getuige het op het voetspoor van Kähler door hem ingesteld onderzoek naar de taal der Acta [4]), getuige de wel is waar niet volledige uiteenzetting van het dogmatisch

---

1) P. XXXVII.

2) Nösgen. Komment. S. VI.

3) Der schriftstellerische Plan des dritten Evangelisten. Theol. Stud. und Krit. 1876. Das historiographische Verfahren des dritten Evangelisten. T. a. pl. 1877. Der Ursprung und die Entstehung des dritten Evangeliums. T. a. pl. 1880.

4) S. 17 ff. 26 [1]) 28 [1]) ff.

standpunt van den vervaardiger [1]), een volbloed leerling van Paulus [2]), getuigen eindelijk de bladzijden over de historische waarde van de reden der Apostelen [3]). Ook voor het eerste gedeelte der Handelingen wijst N. het gebruik van schriftelijke bronnen onvoorwaardelijk af [4]). In sommige verhalen vindt hij, op grond van het spraakgebruik, persoonlijke mededeelingen o. a. van Johannes, den ooggetuige [5]), en stelt met kennelijke voorliefde, dat ons boek geen „Geschichtswerk" is, maar een brief [6]), een particulier schrijven, waarin de z. g. „Wirstücke", een dagboek door Lukas gedurende de reis gehouden, later ingevoegd werden [7]). De meening van Luther, dat de Handelingen een kantteekening vormen op de brieven van Paulus, beperkt N. aldus, dat zij een geschiedkundige toelichting zijn van Rom. 9—11, speciaal van H. 11, 25 [8]). Lukas deelt daarom ook geen bijzonderheden mede van de gemeenten in Galatië, van Paulus' verblijf in Arabië, van zijn tegenstanders in Korinthe [9]), een bewering, die van onze zijde de vraag uitlokt waarom dan de geschiedenis van Simon de toovenaar en die van den kamerling zoo uitvoerig verhaald worden. Dat er een parallel bestaat tusschen Paulus en Petrus erkent N. Zij vindt haar verklaring hierin, dat beide Apostelen dezelfde roeping hebben, in denzelfden geest arbeiden en in denzelfden tijd leven [10]). In Gal. 2, 8 heeft Paulus zelf zulk een parallel genoemd. Opmerkelijk is zijn beweren aangaande de reden der Apostelen. Deze zijn met uitzondering van enkele, als bijv. de rede van Paulus te Athene, niet woordelijk teruggegeven. De langste

1) S. 29 ff.
2) S. 34.
3) S. 46. ff.
4) S. 24.
5) S. 28.
6) S. 23. 9.
7) S. 23.
8) S. 8.
9) S. 9.
10) S. 12 ff.

kan geen zes minuten geduurd hebben. Zij zijn een vrije reproductie van het gesprokene [1]). Over het algemeen maakt deze Inleiding den indruk dat de auteur wel zelfstandig zijn weg is gegaan, maar te weinig heeft gerekend met de bezwaren van de kritiek. Vooral in zake de „Wirstücke" is N. sober en zijn bewijsvoering zwak. De bespreking van de commentaar ligt buiten ons bestek. De fout in de exegetische methode van N. waarop Weiss heeft gewezen: dat zijn exegese niet onbevangen is en wordt beheerscht door zijn dogmatiek [2]), gaat gepaard met een andere fout, die ons opviel, en die betrekking heeft op de methode van zijn kritiek. N. heeft de kritiek niet volledig toegepast en in 't bijzonder haar psychologische zijde geheel buiten rekening gelaten.

Dezelfde fout is eigen aan de jongste, vijfde uitgave van Meyer's commentaar, bewerkt door Dr. H. H. Wendt [3]), die, in tegenstelling met Rawson Lumby en Nösgen, een gematigd conservatief resultaat in zake de Acta voorstaat [4]). Wendt behoort tot die onafhankelijke geleerden, die voor vele Apologeten te negatief en voor vele kritici te behoudend zijn. In beginsel staat hij tegenover Tubingen. Nösgen ziet in de mondelinge overlevering de bron van het eerste gedeelte der Acta, Wendt neemt de mogelijkheid aan van het gebruik van schriftelijke bronnen [5]), en kent de z. g. „Wirstücke" toe aan den ooggetuige Lukas, den vervaardiger van het geheele boek [6]). Was de schrijver geen ooggetuige dan blijven twee dingen onverklaard: En waarom de „Wirstücke" zooveel aanschouwelijker en uitvoeriger zijn, ën waarom de communicatieve verhaalswijze nu weder wel dan weder niet wordt gebezigd. De

1) S. 46.
2) Theol. Lit. Ztg. 1883. N° 9.
3) 1880. Krit. exeget. Komment. über das N. T. Die Apostelgeschichte.
4) Zoo ook Reuss in dat deel van „La Bible" dat „les Actes" bevat.
5) T. a. pl. S. 15 ff.
6) S. 9 ff.

Acta bevatten enkele Paulinische gedachten en uitdrukkingen, maar het theologisch standpunt van den auteur, zooals wij het uit de ingevoegde, met enkele uitzonderingen vrij opgestelde reden, kennen [1]), is niet het zuiver Paulinische, maar dat waarvan ook de eerste brief van Petrus de uitdrukking is [2]). Wendt is conservatief, maar zijn kritiek is vrij en onafhankelijk en rekent met bestaande en gegronde bezwaren. De parallel tusschen Petrus en Paulus bestaat, maar zij is betrekkelijk en vindt haar oorsprong niet slechts in de gewichtige plaats, die beide Apostelen in de Christelijke gemeente innemen, maar ook in de vrije, elke partijdige tendenz uitsluitende beschrijving, die Lukas van hun leven en dogmatische voorstellingen geeft. „Viel einfacher, als aus einer künstlichen Paulinisirung des Petrus und Judaisirung des Paulus, wird die Uebereinstimmung zwischen denselben daraus erklärt, dass der Schriftsteller naiv beiden Aposteln seine eigenen Anschauungen leiht" [3]). Het beeld van de Jeruzalemsche moedergemeente is niet volkomen geloofwaardig, en van vele gebeurtenissen heeft de sage een voorstelling gegeven, die niet met de historische werkelijkheid strookt [4]). — Dit zij voldoende ter kenschetsing van het vrije standpunt en het gematigd conservatief resultaat van den auteur. Wendt geeft, en hierin ligt de kracht van zijn Inleiding, vele voortreffelijke wenken, die hij natuurlijk niet kon uitwerken, maar welke bij een behandeling van het vraagstuk van groote beteekenis zijn. In den auteur der Handelingen ziet hij een vertegenwoordiger van dezelfde dogmatische zienswijze, waarvan ook 1 Petrus de uitdrukking is. Uitnemend, maar dan wordt ook de geloovig vrije kritiek geroepen tot een dubbele taak. In de eerste plaats

1) Een uitzondering maakt Wendt voor de rede van Stephanus, die van Paulus te Athene en de afscheidsrede te Milete. Deze zijn authentiek. S. 19.

2) S. 22. Ook Ritschl spreekt van den „Petriner Lukas." Rechtfert. u. Vers. II. S. 212.

3) S. 7.

4) S. 17.

trachte zij (dogmatisch) door een vergelijking van het leerbegrip van Paulus en dat van den auteur van 1 Petrus, het theologisch standpunt van den schrijver der Handelingen zuiver te bepalen; en voorts trachte zij (exegetisch) de overeenkomst aan te wijzen welke er bestaat aan de eene zijde tusschen de persoonlijkheid van Petrus volgens de Evangeliën, den eersten brief en de Handelingen, en aan den anderen kant tusschen de persoonlijkheid van Paulus, volgens zijn door de Tubingers als echt erkende brieven, en de Handelingen, en zoo de voorstelling te wederleggen, dat Petrus Paulinisch en Paulus Petrinisch gekleurd is.

De stand der kritiek eischt echter dat aan dit tweeledig, historisch-dogmatisch, exegetisch-psychologisch onderzoek een ander voorafga, dat de bezwaren tegen de echtheid zorgvuldig weegt en wederlegt. De inwendige kritiek kan haar taak niet naar behooren volbrengen, wanneer de uitwendige niet eerst haar taak heeft volbracht. Dit heeft zij gedaan, althans ten deele. Tot het door ons bedoeld uitsluitend thetisch onderzoek is de weg gebaand door den apologetisch-polemischen arbeid van Lic. Theol. Karl Schmidt, pastor te Sternberg in Mecklenburg, wiens onderzoek naar de echtheid der Handelingen ontegenzeggelijk groote verdiensten heeft. Het doel van zijn studie was: zijn geloof in de authentie der Acta wetenschappelijk te rechtvaardigen; zijn methode is kritisch-exegetisch, en het uitgangspunt van zijn onderzoek is de vraag: welk getuigenis spreekt er uit de „Wirstücke", is hun auteur een ander dan die van het geheel, bevestigen zij de echtheid van geheel de Acta of niet.

Het ligt niet in onze bedoeling dit boek breedvoerig te bespreken. Het is trouwens nog niet eens volledig verschenen. Alleen de „erster Band" zag het licht, maar dit deel, 537 blz. groot, is voldoende om niet geringen dunk te koesteren van de scherpzinnigheid en de degelijkheid van den auteur, al is zijn al te groote breedsprakigheid soms wat vermoeiend. Schmidt bepaalt zich, zoo-

als reeds uit de uitgebreide inhouds-opgave blijkt, tot de wederlegging van Overbeck en — dit is o. i. een schaduwzijde — alleen van hem. Zijn boek zou in beteekenis hebben gewonnen als de auteur speciaal had gelet o. a. ook op de objecties van Zeller, en dit te meer, omdat diens kritische monografie in menig opzicht nog niet is wederlegd. In dit deel behandelt Schmidt alleen het tweede gedeelte der Handelingen, en besluit op grond van een vergelijkend onderzoek tot de eenheid van het boek. In zake de bepaling van het doel der Acta stemt hij met Nösgen samen, verdedigt voet voor voet de echtheid der details tegen de opvatting van Overbeck, brengt in één woord niet weinig bij, dat de tegenstanders moge nopen tot die bescheidenheid, waarvan de auteur in zijn polemiek zulk een aantrekkelijk voorbeeld geeft [1]).

Of wij in weerwil hiervan geen onvervulde wenschen hebben? Schürer had verlangd o. a. een karakteristiek van het theologisch standpunt van den vervaardiger der Acta, een schets van het beeld van den apostolischen tijd, maar Schmidt zou ons met den vinger wijzen op het titelblad van zijn boek, zijn program, waaraan hij tot den einde getrouw is gebleven. De verschijning van den 2tter Band, waarin het eerste gedeelte der Acta zal ter sprake komen, zien wij met verlangen te gemoet.

Onze bespreking van de Acta loopt ten einde. Zij hield zich voornamelijk bezig met de methode welke door de conservatieve kritiek wordt gevolgd, en deed ons zien dat er in de laatste jaren ook op dit gebied veel gedaan is maar ook nog veel te doen overblijft. Over het algemeen heeft de historische kritiek, evenals de

---

1) Schürer zegt hiervan: „Seine Polemik ist rein sachlich und im ruhigsten Tone gehalten; seine Urtheile nirgends absprechend; im Gegentheil nur viel zu umständlich verklausulirt; man würde sich am stelle der übermässigen Sorgfalt, mit welcher hier verfahren wird, gern etwas mehr Keckheit des Auftretens gefallen lassen." Theol. Lit. Ztg. 1882. N° 15.

apologie van het Christendom, weinig ervaring van verkregen winsten. De conservatieve kritiek richtte zich tot degene die buiten zijn en bepaalde zich voornamelijk tot het afweren van de ingebrachte bezwaren. Het komt mij voor, dat zij hiermede de helft van haar taak heeft volbracht en wel het negatieve gedeelte. Zij arbeide nu voort aan het positieve deel harer taak, in den zin waarin wij dit zoo even in de meest algemeene trekken omschreven. Op deze wijze verkrijgt men althans den toegang tot de Acta langs een anderen weg dan waarlangs men gewoonlijk den toegang zoekt, en het is in het geheel niet onwaarschijnlijk dat juist van die zijde meer licht zal komen.

GOUDA,
Juni 1883.

C. H. VAN RHIJN.

Nocet qui male docet.

Elke ernstige poging tot verbetering van het godsdienstonderwijs wordt door ons met blijdschap begroet. Mits men zich dan ook niet veroorlove ons als hulpmiddelen te komen aanbieden middelen, die ons kunnen helpen — — ja, maar enkel van den wal in de sloot.

Ik zou niet durven beweren dat dit laatste niet het geval kan zijn met het boeksken, dat ik hier even wil aankondigen. Het verscheen vóór eenige maanden te Winterswijk onder den titel: „Uitbreiding van het catechetisch onderwijs, naar „J. I. Doedes: de Leer der Zaligheid"; tevens aangevuld met volledige verwijzing naar de belijdenisschriften der Nederlandsche Hervormde kerk; door Amice Veritas."

Deze titel laat niet alleen aan beknoptheid maar ook aan duidelijkheid zeer veel te wenschen over.

„Uitbreiding van het catechetisch onderwijs." Het boekje wil dus geacht worden een uitbreiding van het catechetisch onderwijs te bevatten, indien namelijk de titel niet enkel dienen moet om aantewijzen welk onderwerp zal behandeld worden. Dit laatste kan hier niet bedoeld zijn, want de uitbreiding van het catechetisch onderwijs komt niet ter sprake. De schrijver wil te kennen geven dat hij den inhoud van zijn geschrift als een uitbreiding van het catechetisch onderwijs wenscht beschouwd te hebben. Maar een geschrift, hoe degelijk ook, mag toch niet als

uitbreiding van eenigen tak van onderwijs worden aangemerkt; het kan over die uitbreiding handelen, de noodzakelijkheid van die uitbreiding bepleiten, de middelen tot die uitbreiding bespreken, die uitbreiding bevorderen, enz. enz., maar dan blijft toch die uitbreiding zelve wèl onderscheiden van het boek, waarin over die uitbreiding gehandeld wordt.

„Uitbreiding van het catechetisch onderwijs naar J. I. Doedes: de Leer der Zaligheid." Men zou dus verwachten een verhandeling over de uitbreiding van het catechetisch onderwijs, zooals het gegeven wordt door de predikanten en godsdienstonderwijzers, die bij hun catechetisch onderwijs het werk van den Hoogleeraar Doedes als handleiding gebruiken. Of men zou meenen dat werd aangetoond, welke uitbreiding het catechetisch onderwijs behoort te verkrijgen, overeenkomstig de eischen daaraan door den Hoogleeraar Doedes in zijne „Leer der Zaligheid" gesteld. Men zou denken ....

De schrijver heeft echter aan iets van dezen aard volstrekt niet gedacht. Hij wil kennelijk een uitbreiding geven, niet van eenig „onderwijs", maar van een geschrift dat veel bij het geven van catechetisch onderwijs gebruikt wordt. Van welk geschrift? Van „de Leer der Zaligheid van Prof. Doedes." Goed, maar van welke „Leer der Zaligheid" dan? Toch niet van de duidelijke uitvoerige naar de behoeften van onzen tijd ingerichte voorstelling van de Leer der Zaligheid, door genoemden Hoogleeraar gegeven in een kostelijk boek, dat uit twee deelen en bijna 400 bladzijden bestaat, terwijl de uitbreiding van Amice Veritas slechts 80 bladzijden telt. Een uitbreiding dan van het vraagboekje door Prof. Doedes als leiddraad bij het catechetisch onderwijs vervaardigd? Maar waarom dan in de voorrede dubbelzinnig van een „leerboek" gesproken? Waarom zich dan niet duidelijk uitgedrukt?

„Tevens aangevuld, enz." — Wat zal nu aangevuld worden? De uitbreiding van het catechetisch onderwijs? Doch 't ware beter dit onderwijs, als men nu toch een-

maal aan het uitbreiden ging, zóó uittebreiden dat het voorshands geen aanvulling meer noodig had. Eerst een uitbreiding en dan een aanvulling van die uitbreiding. — O, schoon vooruitzicht dat ons streelt! Zeker is de bedoeling het vraagboekje van den Hoogleeraar Doedes aantevullen. Alsof dit niet reeds vol was! Alsof de Hoogleeraar zelf reeds gepoogd had het met een volledige verwijzing naar de belijdenischriften te vullen, maar in dat vullen zoo weinig was geslaagd, dat Amice Veritas zich wel tot aanvullen moest opgewekt gevoelen!

De geachte schrijver schijnt indertijd Latijn te hebben geleerd. Dit blijkt niet enkel hieruit dat hij in zijn voorrede spreekt van periculum in mora of dreigend gevaar van de erkenning en de kennis van het belijdend karakter der Ned. Herv. kerk, maar ook uit het pseudoniem, dat hij zich koos. Dat „Amice Veritas" is intusschen tamelijk vreemd. „Veritas" is vrouwelijk en het geeft toch geen zin van „vriend waarheid" te spreken. En waarom die vocativus? Toch niet om de lezers van zijn geschrift te nopen dat zij den naam des auteurs op een toon van verbazing uitspreken! Op eigenaardige wijze verhollandiseert mede onze vriend de Latijnsche taal, wanneer hij in den aanvang van de voorrede verzekert dat zijn boekje geen plaats onder de „pons asinorums" (!!) verdient.

Wonderlijk zijn ook de begrippen die de opsteller zich van oorspronkelijkheid heeft gevormd. „Bij vluchtige inzage van mijn' arbeid", zoo schrijft hij, „zal de deskundige lezer reeds bemerken, dat de verdienste der oorspronkelijkheid mede voor een gedeelte ligt in het inlasschen en uitbreiden van wat geput is uit deze en gene bron, welker aanschaffing en beoefening den meesten catechisanten te veel geld en tijd zou kosten." Inlasschen en uitbreiden kan zeker een zeer verdienstelijk werk zijn, maar te beweren dat het nu juist de oorspronkelijkheid is, die zich hierdoor verdienstelijk maakt of dat iemand door oorspronkelijkheid uitmunt, wanneer hij inzonder-

heid van inlasschen en uitbreiden zijn werk maakt — iemand die logica leert zegt: 't is precies omgekeerd.

Het bewerken van deze uitbreiding en aanvulling heeft, mede volgens zijn eigen verklaring, onzen schrijver niet geringe moeite en inspanning gekost. Ik wil het gaarne gelooven. Slechts uit de paragraaf, die over „de Heilige Schriften" handelt, wil ik 't een en ander mededeelen, waaruit blijkt dat hij met al die moeite en inspanning toch niet zoo buitengewoon veel goeds heeft tot stand gebracht.

Op de vraag: „hoe lang zijn de menschen van de H. S. verstoken geweest?" wordt geantwoord: „Tot op den tijd van Mozes, 25 eeuwen." Wie niet beter wist, zou uit dit antwoord kunnen opmaken, dat reeds in de dagen van Mozes de verzameling van Heilige Schriften, gelijk wij die thans bezitten, aanwezig geweest is.

„De Bijbel is Gods Woord", zoo verklaart onze uitbreider, want zij is de openbaring of het getuigenis Gods, de bekendmaking van Gods wil en is van Goddelijken oorsprong door de Goddelijke ingeving." Alsof men niet, zoo elke openbaring Gods als zoodanig als Gods woord mocht beschouwd worden, toch het onderscheid tusschen Bijbel en openbaring behoorde in 't oog te houden! Alsof men den ganschen inhoud der H. S. als één doorloopende bekendmaking van Gods wil zou mogen aanmerken! Alsof men niet den goddelijken oorsprong en de inspiratie der H. S. kan erkennen, zonder het identificeeren van de uitdrukkingen „Bijbel" en „Gods woord" goedtekeuren. Amice Veritas is trouwens van oordeel dat men b. v. onder de „woorden Gods" in Rom. 3:2 en de „Wet" in Joh. 12:34 eenvoudig den Bijbel te verstaan heeft, zoodat Paulus aan de Romeinen zou verzekerd hebben dat de Joden, onder de oude bedeeling, reeds in het bezit van een Bijbel waren, en de schare den Heiland zou hebben gevraagd: „Wij hebben uit den Bijbel gehoord, dat de Christus blijft tot in eeuwigheid, en hoe zegt gij dan, dat de Zoon des menschen moet verhoogd worden?"

„De Bijbel wordt ook wel de Schrift" of „de Schriften" genoemd, zoo lezen wij op bl. 4, waarbij dan eenige uitspraken uit de Schriften des N. Verbonds als bewijsplaatsen worden vermeld, en op bl. 5 wordt verklaard: „De Schrift" of „de Schriften" beteekent in het N. T. de H. Schriften in het O. V." Jammerlijke verwarring, die evenmin van eerbied voor Gods Woord als van eerbied voor de Heilige Schriften getuigt. Dringend verzoeken wij onzen uitbreider zich niet meêr aan het uitbreiden van eenig geschrift van den Hoogleeraar Doedes te wagen, vóórdat hij althans gelezen en herlezen heeft wat deze Hoogleeraar over het onderscheid tusschen Gods Woord en de Heilige Schriften heeft geschreven, hetgeen tot nu toe wel is weêrsproken, maar niet weêrlegd.

Als bewijzen voor de echtheid der H. S. worden o. a. opgegeven: „de goddelijke ingeving; de bijzondere zorg van God in de vertaling der 70; de bewaring van het O. T. door de Joden; de onafgebroken reeks van christenschrijvers tot op heden; de volledige erkentenis van de geleerdste vijanden des Christendoms."

Voorts verzekert de schrijver dat er van 137 teksten in het N. T. verschillende lezingen (varianten) zijn; dat er onder deze 32 zijn, waarvan de beide lezingen een gelijk recht hebben; terwijl in de overige 105 de lezing bepaaldelijk ten gunste van den aangenomen tekst pleit. Ik hoop dat de leerlingen van Amice Veritas zich bij de eerste feestelijke gelegenheid opgewekt mogen gevoelen om hem de editio septima of octava major van Tischendorf ten geschenke aantebieden.

Tot een vruchtbaar bijbellezen behoort onder meer ook dit: „dagelijks in den Bijbel elk boek in zijn geheel achtereen te lezen." Voorzeker geen kleinigheid!

Het lust mij niet meer corrigenda te vermelden. Al zijn de volgende paragrafen licht minder slecht dan de eerste bewerkt, het is voldoende gebleken dat dit boekske niet als een aanwinst voor het godsdienstonderwijs kan beschouwd worden. Het doet mij oprechtelijk leed voor

den schrijver, maar als hij bedenkt hoeveel inspanning en moeite hem zijn arbeid gekost heeft, bezit hij alle reden om te klagen: „oleum et operam perdidi!"

Een protest tegen de wijze, waarop hier de naam en de arbeid van den Hoogleeraar Doedes gebruikt is, mag echter ten slotte niet achterwege blijven. Op den titel van onze „uitbreiding" afgaande verwacht men eene ontwikkeling van de Leer der Zaligheid, in hoofdzaak overeenstemmende met de voorstelling welke genoemde geleerde van deze leer gegeven heeft, of een beknopt resumé van wat deze tot toelichting van zijn leiddraad bij het catechetisch onderwijs schreef. En van achteren blijkt dat de opsteller op allerlei punten afwijkt van wat Prof. Doedes meermalen als zijn welgegronde overtuiging heeft uitgesproken. Amice Veritas heeft hiertoe natuurlijk de volle vrijheid en niemand zal hem willen verhinderen naar hartelust op de woelige zee der godsdienstige meeningen te dobberen, mits hij zijn scheepken niet met de kleuren van eens anders vlag ga tooien. De naam van den Hoogleeraar Doedes heeft in de gemeente en in de wetenschappelijke wereld een bij uitstek goeden klank en het voegt niet dien naam bij wijze van aanbeveling te plaatsen op het titelblad van een geschrift dat geen aanbeveling verdient.

A. J. Th. Jonker.

De auteur der „Summa der Godliker Scriftvren."

De Hoogleeraar Dr. J. J. van Toorenenbergen heeft de geleerde en kerkelijke wereld ten hoogste aan zich verplicht toen hij in 1882 zijn „Het oudste verboden boek" in het licht zond. Als „Monumenta Reformationis Belgicae" zijn én de Oeconomica én de Summa geschriften van het hoogste gewicht, en de Fransche, Engelsche en Italiaansche vertalingen bewijzen dat ook de Hervormingseeuw niet anders oordeelde. Het eenvoudige, ongekunstelde, vrome karakter van dit boek maakt een diepen indruk op het gemoed en het is dan ook niet vreemd, dat men naar den naam gezocht heeft van den zachtmoedigen anonymus, die zijne tijdgenooten met dit werkje heeft verblijd. Prof. Dr. K. Benrath, de bekende biograaf van Ochino, die de „Summa" het eerst aan het licht bracht, giste dat de schrijver niemand anders was dan de Weselsche predikant Henricus Bomelius, Prof. van Toorenenbergen heeft deze gissing met nieuwe en meerdere bewijsgronden aanbevolen, en inderdaad wat hij aanvoert pleit zeer voor zijne meening. En toch .... indien ik het waag om hier ter plaatse het vraagstuk op nieuw aan te roeren, het is omdat men zich wel tienmaal bedenken mag — de geschiedenis van het geschrift „del benefizio di Gesù Christo" bewijst het — vóór men een anoniem werkje uit de Hervormingseeuw met den naam van een schrijver verbindt.

Bij het lezen der Oeconomica Christiana kwamen bij

mij bedenkingen op, onderzoekingen naar aanleiding van die twijfelingen ondernomen versterkten ze, en wanneer ik ze thans openbaar maak, het is alleen om op mijne vragen een antwoord te erlangen.

De argumenten ten gunste van Henricus Bomelius zijn van het hoogste gewicht, maar zijn ze afdoende? Laat ons zien.

1° Henricus Bomelius verklaarde bij een verhoor dat zijne gedachten over het avondmaal waren uitgesproken in een geschrift, door hem voor ongeveer 30 jaren in het licht gegeven, getiteld „Summa der deutschen Theologie." [1]) Dit verhoor had plaats in 1557, het verschijnen van genoemd boek moet dus geplaatst worden in of omtrent 1527. De „Summa der Godliker Scriftvren" verscheen in 1522 of 1523. Wat is natuurlijker dan dat met beide titels een zelfde geschrift aangewezen wordt? Maar noodzakelijk is dit toch niet, daar Luther in 1516 de bekende Deutsche Theologie uitgaf, en in 1528 wederom een Teutsche Theologey verscheen. Evenzoo is Summa een algemeene naam, Bullinger en anderen schreven „Summen" en in de middeleeuwen is Summa Theologiae een lang niet ongewone titel. Het is derhalve niet onmogelijk dat twee verschillende boeken worden bedoeld.

2° Henricus Bomelius was rector van het Zusterhuis te Utrecht en ook onze auteur blijkt met „der susteren leuen" goed bekend te zijn en dat zeer hoog te stellen. Maar kan ook niet een ander dan hij de zusteren gekend hebben? Er waren in ons land toch zeker verscheidene tientallen van dergelijke huizen.

3° Henricus Bomelius was een bewoner der bisschopsstad, die sint Maarten tot patroon had, wier dom aan dien zelfden heilige was gewijd. De auteur der O. C. vermeldt den heiligen Martinus betrekkelijk dikwijls. Past dit niet goed bij elkander? Zeker, maar ook Arnhem heeft een Martinikerk, Groningen heeft een Maartenskerk

1) Wolters, Reformationsgeschichte der Stadt Wesel. Bonn, 1868, S. 218.

en Maartensschool, en St. Maarten was patroon van het geheele Utrechtsche bisdom.

4° Henricus Bomelius is de schrijver van het Bellum Traiectinum [1]) en er is zekere overeenkomst tusschen de Occonomica en dit geschiedverhaal. Beiden hebben zij den vrede lief, en prijzen de vredemakers, oorlog voeren is in beider schatting onchristelijk. Daarenboven komt de uitdrukking „lerna malorum (vitiorum)" in beide geschriften voor. Maar lerna malorum (λέρνη κακῶν) is een spreekwoordelijke uitdrukking en bewijst dus niet zeer veel, en den oorlog voor onchristelijk te houden behoeft in een land, waar later zoovele vreedzame Wederdoopers woonden, niet de eigenaardigheid van slechts één man te zijn.

5° Henricus Bomelius was de schrijver van „de priscis Ecclesiae ritibus" en in de O. C. [2]) vermeldt de opsteller zijne „Hierarchia." Het is natuurlijk mogelijk dat één werk bedoeld wordt, maar Liturgiek en Kerkrecht zijn toch twee vakken, al bemoeit zich het laatste ook met den ritus. Doch gesteld dat de Hierarchia en het geschrift „de ritibus" gelijksoortige onderwerpen behandelden, dan kunnen het nog verschillende werken zijn geweest.

6° Henricus Bomelius gaf aan Gerardus Geldenhauer zijne copie van het „Bellum Traiectinum", en deze zond het in 1542 in het licht. Ook de Oeconomica Christiana is blijkens de slordige uitgave niet door den schrijver bezorgd, zij verscheen in 1527 te Straatsburg, in het zelfde jaar, waarin Geldenhauer in de buurt van die stad vertoefde. Wat dit laatste aangaat, er zijn tusschen 1520 en 1530 verscheidene geschriften van Nederlanders in het buitenland verschenen, vooral te Basel, getuigen bijv. het Nieuwe Testament van 1525 en een geschrift dat wij

---

1) Bellum Traiectinum Henrico Bomelio auctore. Utrecht, 1878 (uitg. v. h. Hist. Genootschap).

2) O. C. p. 72.

later zullen noemen. Niets verhindert ons aan te nemen dat de auteur voor de veiligheid zijn geschrift naar een Straatsburger drukker zond. En de slordigheid van den druk bewijst dat de kopie slecht geschreven, de zetter onkundig, en de corrector een gebrekkig Latinist was, maar daaruit kan niets blijken aangaande de al óf niet aanwezigheid van den auteur. Mij dunkt had Geldenhauer de proeven in handen gehad, dan zou de O. C. er gansch anders uitzien. [1])

---

1) Daar zich wellicht later geene gelegenheid aan zal bieden om iets over den tekst van de Oeconomica Christiana te zeggen, voeg ik hier eenige tekstkritische aanteekeningen in. De kopie was slecht geschreven en de zetter onkundig; van daar vele fouten door Prof. v. Toorenenbergen dikwijls uitstekend en scherpzinnig verbeterd b. v. p. 1 N. 1, 2, p. 2 N. 1, p. 15 N. 1 (waar ik echter liever „appetere", zie p. 20, zou invoegen) p. 25 N. 5 (viget. urget), p. 34 N. 1, p. 46 N. 3 (omni voor uni), p. 53 N. 1 (somniant v. sunimant), p. 70 N. 1 pectore, p. 85 N. 1 (vivit v. unit), p. 88 N. 2 viminea, p. 96 N. 1, p. 106 N. 1 (behalve dat ik niet begrijp hoe uit Octauianus: li Cuma kon ontstaan). Maar de Hoogleeraar heeft soms als fouten behandeld wat m. i. eigenaardigheden van 's schrijvers taal zijn b. v. oportuit i. p. v. oporteat, solent i. p. v. solebant, quo i. p. v. ut en anderen. Daar door vallen een aantal errata weg. Behalve hetgeen reeds opgemerkt is, heb ik nog het een en ander in mijn exemplaar aangeteekend, waarvan wat volgt het voornaamste is: p. 7 l. 12 genuino l. gemino, l. 16 inferimur l. inserimur, p. 8. Begin de nieuwe regel i. p. v. na principes, achter milites, p. 10 l. 14 l. maxima, inquies, p. 12 l. 6 v. o. striam l. stivam (stiva is het handvat van den ploeg), p. 14 l. 15 quando l. quandoque (dit alleen verklaart de lezing quanque), p. 19 l. 1 vitae. Dit in het verband onverstaanbare woord verandere men in recte, welke conjectuur graphisch te rechtvaardigen is, p. 21 l. 17 nostro l. nostrae, p. 24 l. 7. v. o. opibus l. operibus, p. 25 l. 16 meri'o l. immeritos, p. 26 l. 13 communia esse l. communicare?, p. 29 l. 19 ferina l. ferrea, p. 30 l. 4 v. o. necesse sit l. necesse est, p. 31 l. 8 locarit l. locavit, p. 34 l. 6 v. o. cruor. Oro l. cruor, oro, p. 50 l. 11 v. o. alumnam l. alimoniam, p. 53 l. 11 illatus l. elatus, p. 55 l. 19 servicibus l. cervicibus, p. 56 l. 15 fastidium l. fastigium, p. 58 l. 3 machaeriis l. Machariis. (Macarius, de beroemde monnik wordt bedoeld), p. 58 l. 12 dum l. tum, p. 64 l. 20 Ita:ne l. Itane, p. 67 l. 8 v. o. totum l. tamen, p. 71 l. 11 v. o. pudicentiam l. pudicitiam, p. 78 l. 18 atque l. aeque atque, emptitītiis l. emptitiis, p. 79 l. 7 v. o. si l. sic, p. 82 l. 13 v. o. *φιλόκοσμον* l. *φιλοκοσμίαν*, p. 84 l. 8 v. o. crates = ribben, p. 85 l. 12 teculis l. theculis = capsulis, p. 86 l. 10 vestiunt l. vestiuntur, p. 90 l. 11 l. sanum, doctrinis evan-

Deze gronden voor het auteurschap van Bomelius zijn intusschen te zamen genomen zeer sterk, ze zouden afdoende zijn, indien er geene bedenkingen rezen en wel de volgende.

1° De O. C. maakt niet den indruk geschreven te zijn door een jong mensch, zij getuigt van eene rijpe ervaring, ook het feit dat de schrijver twee zijner werken vermeldt, waarvan het eene, de Hierarchia, reeds voor lang opgesteld was [1]), doet ons in hem geen jeugdig priester verwachten [2]).

2° Bomelius verwijst naar zijne Summa der Deutsche Theologie om te bewijzen dat zijne avondmaalsleer de Luthersche is, maar noch de O. C. noch de Summa der Godliker Scriftvren stellen ons in staat het gevoelen van den auteur aangaande dit punt te kennen, daar de korte woorden, aan de leer van het avondmaal gewijd, eigenlijk op alle gezindheden passen [3]). Bomelius moet dan gemeend hebben dat de raad zeer spoedig bevredigd zou zijn.

3° Wordt met de door Bomelius bedoelde uitgave zijner Summa bij Dirck van der Straiten de druk aangeduid, waarvan wij den titel lezen in het Aanhangsel van de „Godsdienstige en Kerkelijke geschriften van Philips van Marnix", uitgegeven door Dr. J. J. van Toorenenbergen, blz. 143 nl. Theologia dudtsch vom Christo. Wesel, 1552, dan doet het bijvoegsel „vom Christo" zien, dat wij hier waarschijnlijk met een ander boekje dan onze Summa te doen hebben. Geloof en doop vormen de hoofdzaak van O. C. en Summa.

gelicis evince animi pertinaciam, ne, p. 92 l. 2 v. o. l. Quod si et illi voluerint amica audire consilia, neque, p. 93 l. 2 sperare l. speratae, p. 93 l. 13 v. o. l. Panormitanis. De schrijver bedoelt het bekende werk van Antonius Beccadelli Panormitanus († 1471): De dictis et factis Alphonsi regis Aragonum libri IV o. a. in 1646 te Amsterdam verschenen onder den titel: Speculum boni principis (Meu zie Potthast, Bibliotheca s. v., Ersch u. Gruber s. v. Panormita). Alphonsus is dan ook geteekend als het ideaal van den vorst.

1) O. C. p. 72.

2) Hij was namelijk tot priester gewijd in 1522, zie Wolters a. a. O. S. 146.

3) O. C. p. 26, Summa, p. 139.

Wij komen nu tot gewichtiger bedenkingen op de vergelijking van Bellum Traiectinum en Oeconomica Christiana gegrond.

4° Er is een aanmerkelijk verschil in de woordenschat. Het spreekt van zelf dat werken van zoo geheel verschillenden aard hunne eigenaardige woorden hebben, die men niet in beiden kan verwachten. Doch tot de znlke behooren de volgende niet, die, indien ik mij niet vergis, alleen in het B. T. gevonden worden en niet in de O. C. p. 19 postergare, Apostolicus senatus, p. 10, 21 coniectura, p. 21 coryphaeus, p. 22 primores, p. 27 technae (O. C. machinationes), p. 28 ex diametro pugnare (O. C. ex diametro compugnare) vafritia, quaquaversum, p. 20 nomenclatura, delinquere, p. 30 dictu mirum est, volupe est, p. 32 tantisper, patrare (O. C. perpetrare), p. 31 bellum ciere (O. C. bella movere) p. 37, protelare p. 44, opimus proventus (O. C. spolia opima), p. 9 finem sortiri.

De uitdrukking supercilium erigere, tollere wordt in B. T. niet gevonden, terwijl zij in het laatste gedeelte van O. C. telkens voorkomt. Zoo zou men er nog vele andere kunnen aanwijzen.

5° Nog grooter is het verschil in de grammaticale constructie.

In B. T. is de Latiniteit klassiek. De auteur van O. C. schrijft daarentegen een vrij goed monnikenlatijn, dat dikwijls op vertaald „Duytsch" gelijkt. Ik wijs bij voorbeeld op het gebruik vau oportuit voor ons most men, op dat van „solent" voor solebant, faceret (hij zoude doen) voor faciat of oportet facere, quando voor quippe, quo i. p. v. ut (b. v. p. 4 l. 8, p. 11 l. 5 v. o.), op uitdrukkingen als facere venit (p. 42 l. 13, 12 v. o.), debuerant mutasse (p. 54 l. 11, 10 v. o.), op het overvloedig gebruik van het Perf. Conj. bijv. fecerint (p. 112 l. 10: hier staat het zelfs onjuist), op het niet in achtnemen van de Consecutio Temporum (b. v. p. 104 l. 21—23) terwijl ook van ceu en adeo een overvloedig ge-

bruik wordt gemaakt. Men zou deze lijst gemakkelijk nog kunnen uitbreiden, maar het bovenstaande dunkt mij voldoende om de grammaticale eigenaardigheden van den schrijver te doen kennen.

6° Het Bellum Traiectinum is geschreven door een christelijk humaniot. Ik geloof dat men dit beter door lezing, dan door aanhaling van enkele plaatsen kan ervaren. Ik wijs alleen op de Heidensche uitdrukkingen p. 14 Erynnus, p. 17 Hercle, p. 14, 25, 33 Martis alea, p. 33 Mavortia palaestra, p. 37 Mavors, p. 43 ancipiti Marte, p. 45 Neptuno litavit. Daarentegen vindt men in de O. C. niets van dat gemaniereerde, dat opgeschroefde, dat het kenmerk is der dii minores der Renaissance.

7° Ten slotte: hoe moeten wij verwachten dat een man als de schrijver van de Oeconomica over den Bisschop Hendrik van Beieren zal oordeelen? Zeker niet alleen gunstig. Hij die zich in 1523 zoo hartelijk uitsprak voor het nieuwe evangelie, die zoo geheel leefde van de geschriften van den Saksischen monnik, kunnen wij denken dat de marteldood van Willem Dirks [1]) binnen Utrecht in 1525 door de bewerking van Hendrik zoo geheel en al zonder invloed zal gebleven zijn op het oordeel over dien bisschop? Wierp dan de rookwolk die opsteeg uit dien mutsaard niet eene donkere schaduw op de deugden van dien Hendrik van Beieren, door Bomelius als een pastor Evangelicus, [2]) als een optimus Praesul iusticiae, innocentiae modestiaeque laudibus omnibus longe praeferendus [3]) tot in de wolken verheven?

Ik kan mij die lofspraken begrijpen als de schrijver in 1525 nog in dezelfde wanbegrippen bevangen was als de ketterdoodende bisschop. Dan moest zulk een handelwijze hem vergefelijk voorkomen. Maar heeft de schrijver der Summa het Bellum Traiectinum geschreven,

---

1) Zie de Hoop Scheffer in de Bijdr. op 't geb. d. Hist. Theol. I. bl. 506—513.
2) Bellum Traiectinum, p. 14.
3) l. l. p. 28.

dan werpt de lofprijzing van Utrechts bisschop eene smet, eene onuitwischbare smet op het karakter van den man, dien we ons niet gaarne als een laf vorstendienaar voorstellen.

Hiermede ben ik aan het einde van mijne bedenkingen. Wellicht zijn ze op te lossen, ik voor mij zie daartoe geen kans, en dat te meer omdat ik op een spoor gekomen ben, dat mij toeschijnt meer licht te verschaffen aangaande den schrijver der Summa. Indien ik dat spoor niet gevonden had, ik zou wellicht deze bedenkingen niet eens openbaar gemaakt hebben.

Toen ik begon te twijfelen aan het auteurschap van Bomelius, dacht ik o. a. aan de Hervormingsvrienden in Groningen, aan Willem Frederiks, Nikolaas Lesdorp en anderen. Ik dacht aan de Martinikerk en haar school, die toch ook de herinnering van den heiligen Martinus steeds wakker hielden. Nu is het bekend dat te Groningen in 1523 een reformatorisch twistgesprek werd gehouden, onder praesidium van den pastoor Willem Frederiks. De partij der oudgeloovigen werd vooral vertegenwoordigd door Magisternoster Laurentius, den Dominicaan, die in het strijdperk trad tegen Hermannus Aberingius, legum Doctor, Joannes Timmermannus, Gerardus Pistoris en den Rector Nikolaus Lesdorpius. De Acten van dit twistgesprek zijn bewaard gebleven in een boekje, dat ik hier voor bij heb liggen, getiteld: „Confvtatio determinationis Doctorum Parrhisiensium contra M. L. (Martinum Lutherum)..... Adiecta est Disputatio Groningae habita cum duabus Epistolis non minus pijs quam eruditis..... Basileae. An. 1523." De „Disputatio" gericht aan Petrus Aquensis, kanunnik bij St. Maarten te Munster, komt daar voor p. 261—307. Wat Abering, Gerard Pistoris en Nikolaas Lesdorp tegen Laurentius wisten aan te voeren, boezemt ons op dit oogenblik geen belang in. Gansch anders is het gesteld met Johannes Timmermannus. Reeds bij vluchtige lezing bemerkte ik dat zijne woorden als uit de ziel van den auteur der Oeconomica

gesproken waren en door nadere vergelijking werd mijn indruk nog versterkt, ja ik vond daarin een citaat (of wat men het dan ook noemen wil, want de Oeconomica kan des noods jonger zijn dan de Disputatio) der Occonomica.

Ter vergelijking geef ik hier de parallele plaatsen:

Zeker het minst treffend is de gelijksoortige constructie.

O. C. p. 13. l. 6—8.	Disp. Gron. p. 281.
fidem, quam inter tot myriades Christianae multitudinis ut rarissimus quisque est qui recte habeat, ita neque studium est (sc. illis) investigare quae sit	**Hoc huius epistolae caput, ut uideo a nemine non legi, ita a paucissimis uideo recte intelligi.**

Van meer gewicht is:

O. C. p. 95. l. 10—13.	Disp. Gron. p. 279.
Ipsa lex Mosaica, quae alioqui non solet facile condonare commissa, hic tamen evangelicae lenitatis ferebat imaginem, dum ad fortuita homicidia tres dedit urbes effugii, nec capite plecteretur qui fortuita nece fratri dedisset exitium.	**Mosi lege cautum erat, ne quis ab eo sumeret capitis supplicium, qui non sponte patrasset homicidium, quando et huius effugio tres urbes addixerit.**
O. C. p. 103. l. 1.	Disp. Gron. p. 282.
Augustinus, libro adversus Faustum 22, videtur pro publica tranquillitate admittere bella suscepta,	**Noui quid de bello sentiat et Augustinus et Bernardus, dum suos milites instituit.**
O. C. p. 104. l. 21—25.	Disp. Gron. p. 286.
Quodsi hac via subjiciendus fuerat orbis evangelicae fidei, certe non allegisset sibi Christus piscatores, sed imperatores, qui armis ... neminem non coegissent ad fidem evangelicam.	**Neque enim gladio quicquam attentavit Christus, alioqui non fuerat piscatoribus, sed imperatoribus aggressurus totum orbem sibi subdere,**
O. C. 105. l. 15—17.	Disp. Gron. p. 282.
Et licet sint pontificiae le-	**Sunt pontificiae leges, quae**

ges ... qui omnibus calculis aliquod bellum approbent adhuc,

non omne bellum improbant.

O. C. 106. l. 12.

provocare autem hostem nunquam licebit.

Disp. Gron. p. 282.

Prouocare ad pugnam nemini licet.

O. C. 109. l. 8. (over Rom. 13 en andere pll.)

Nunquam intelliget qui vult ea trahere ad ecclesiasticos proceres, ad christianos magistratus sive principes. Iussit haec tum Christus tum Apostolus ea tempestate, quum nondum essent ulli principes Christiani Promiscue tum agebant credentes cum ethnicis. Paulus igitur ne quis putaret ob susceptam christiani nominis professionem licere publicam potestatem incessere, aut. huius negligere decreta, docet nihil negandum impiis potestatibus, quicquid illi ceu suo iure exigunt, quod citra pietatis iacturam licebit pendere, non quod huic quicquam debeas, sed ne tua culpa perturbetur ordo reipublicae, qui huiusmodi potestatem instituit. Nunquam constabit in civitate publica tranquillitas,

Disp. Gron. p. 281. (over Rom. 13).

Nunquam intelliget qui uolet ea trahere ad ecclesiasticos proceres, ad ecclesiarum pontifices, ad christianos magistratus, Iussit haec tum Christus tum Apostolus ea tempestate quando nondum essent ulli christiani principes. Promiscue tum agebant fideles cum ethnicis. Paulus igitur ne quis putaret ob susceptam christiani nominis professionem, licere publicam ethnicamque potestatem contemnere, aut huius imperata negligere, docet nihil negandum impiis magistratibus, quicquid illi ceu suo iure exigunt, quod citra pietatis iacturam liceret pendere, non quod his quicquam debeas, sed ne tua culpa perturbetur ordo publicus, ne illis sis offendiculo, quos oportebat tua potius modestia ad meliorem mentem reuocare.

O. C. p. 109. l. 3. v. o.—p. 110. l. 4.

Vos inquit inter vos nemini quicquam debeatis, nisi ut invicem deligatis, ad Romanos 13° Christianus christiano nihil debet, quando omnes sumus fratres atque eiusdem corporis membra. Verum quando et nostri magi-

Disp. Gron. p. 280.

Imperator,. quoniam Christianus est, frater noster est, eiusdemque corporis membrum, igitur neque nos quicquam debemus imperatori, neque quoque ille uicissim debet nobis nisi ut inuicem diligamus, ad Ro. 13. Verum

stratus suo funguntur officio, si quid exigant, si quid imperent, non gravaberis solvere, neque tibi licet cuiquam obstrepere, quando iuberis et pallium cett.

quando publicus ille est minister, prospicere debet non suo quaestui, sed commodis publicis, igitur si ob publicam rerum tranquillitatem, ille tributum exegerit, pendamus non grauate quod postulat, quando et nostris commodis et paci militat publicae. Caeterum, si ille uolet caeca ambitione exaugere suum satellicium, si exteris regibus suas ostentare opes, si alea turpiter perdere, illi nihil debemus.

O. C. p. 111. l. 20—31.

Etenim si ille vult exaugere suum satellicium, si ostentare suas opes alienis regibus... id non permittit evangelica doctrina... Iam quid his dicemus qui turpiter perdunt alea quod pauperum sudoribus..... partum est.

O. C. p. 110. l. 17, 18.

Ita Christus non alia causa solvit didrachmum quam ne illis foret offendiculo.

Disp. Gron. p. 281.

Ita et Christus soluit didrachmum, non quod quicquam deberet imperatori, sed ne scandalisemus, inquit, eos.

De hierboven aangevoerde parallelen bewijzen dat er zeker verband bestaat tusschen de Oeconomica Christiana en Johannes Timmermannus; vooral wat p. 109 der O. C. aangaat is dit duidelijk. Ik wil geen voorbarig oordeel vellen, maar is het niet mogelijk dat het het verband is tusschen geesteskind en auteur? Men lette er toch wel op dat de woorden van Timmermannus geen slaafsche copie zijn van die in de O. C., dat de tekst met een vrijheid behandeld wordt, die niet licht een ander dan de schrijver zelf zich veroorloven zou.

Indien men echter aanneemt dat een ander dan Timmermannus de schrijver is, ik zal het niet tegenspreken, mits de bewijzen afdoende zijn; maar zooals de zaken nu staan, en zoo lang men alleen te kiezen heeft tusschen Bomelius en Timmermannus, geloof ik dat de kansen gunstiger zijn voor den laatste dan voor den eerste.

Leiden,
7 Mei 1883.

H. G. Kleyn.

Boekaankondiging.

F. Pijper, *Jan Utenhove. Zijn leven en zijne werken. Academisch proefschrift.* Leiden A. H. Adriani 1883. (256 blz. tekst en xciv blz. bijlagen en register). *f* 3,75.

„Nil credens actum dum quid superesset agendum" dat woord van den Romeinschen dichter zouden wij ook kunnen toepassen op den jongen geleerde, die voor weinige dagen tot den graad van doctor in de Godgeleerdheid met lof werd bevorderd na verdediging van het proefschrift welks titel wij hierboven afschreven. De heer Pijper toch heeft alles gedaan wat in zijne macht stond om in zijnen „Jan Utenhove" een zoo volledig mogelijk beeld te teekenenen van den man, op wien reeds vroeger Dr. N. C. Kist en laatstelijk H. Dalton wees, als eener monographie ten volle waardig. Hij heeft daartoe eene groote menigte zeldzame boeken kunnen gebruiken, waaronder zulke die aan de geleerden op het „Continent" ter nauwer nood waren bekend, hij heeft daarvoor de ontzaggelijke verzameling brieven van den Thesaurus epistolicus Calvinianus doorzocht, hij heeft eindelijk al wat in het Archief der Nederlandsche Gemeente te Londen op Utenhove betrekking had en nog niet door anderen was uitgegeven daar ter plaatse zelf afgeschreven. Het boek van den heer Pijper mag daarom aanspraak maken op den naam van een streng wetenschappelijk werk. Is de methode gestreng, ook het onderwerp verdient de aandacht van allen die belangstellen in de Geschiedenis van

de Nederlandsche Reformatie. Want al kunnen wij Jan Utenhove niet gelijkstellen met Calvijn of à Lasco, onder de dii minorum gentium neemt hij een eervolle plaats in. Wij kunnen dit het best aanwijzen door het leven van den Londenschen ouderling volgens het werk van Dr. Pijper in het kort te teekenen.

Jan Utenhove werd (vermoedelijk omstreeks 1520 [1]) uit eene adellijke Hervormingsgezinde familie te Gent geboren, hij studeerde vermoedelijk in zijne vaderstad en verder te Leuven, waarschijnlijk onder leiding van George Cassander en anderen.

In 1544, toen het vuur der vervolging in Vlaanderen op hevige wijze uitbrak, verliet Utenhove zijn vaderland om er nog maar eens weder te keeren. Waarschijnlijk kende hij toen reeds à Lasco, later zijn getrouwsten vriend, Hardenberg en Fr. d'Enzinas (Dryander), den bekenden Spaanschen bijbelvertaler. Uit Vlaanderen nam Utenhove zijn weg naar Aken, waar hij, zoo als Dr. Pijper aannemelijk maakt, eene geheime Waalsche gemeente stichtte. Van daar ging hij naar Keulen, waar hij bij Jacques de Bourgogne woonde, en vermoedelijk met dezen naar Straatsburg, waar hij tot 1548 bleef. Genoemde stad was een centrum van Hervormde geleerden. Bucerus, Martyr, Fagius werkten daar, en vormden met Cassander en anderen Utenhove's vriendenkring.

Het jaar 1548 is dat van het Interim, het noodlottig compromis, dat zijne drukkende gevolgen ook in Straatsburg merkbaar deed gevoelen. De Straatsburgsche geleerden vertrokken dan ook, de een voor, de ander na, naar Engeland, waarheen Cranmer, de kerkhervormer van zijn land, hen riep. Utenhove volgde eveneens de roepstem en was reeds terstond bezig te Canterbury, waar hij bij den aartsbisschop (Cranmer) woonde, eene geheime Waalsche gemeente te stichten. Doch zijne slechte gezondheid dwong

---

1) Dit vermoeden is van mij; Dr. Pijper heeft het jaartal niet kunnen ontdekken.

hem in 1549 te Straatsburg de baden te gaan gebruiken. Op die reis hernieuwde hij zijne vriendschap met Hoper, den Presbyteriaanschgezinden Engelschman, en Marten Micron, met wien hij later veel lief en leed gedeeld heeft. Na het gebruik der baden bezocht Utenhove Zwitserland (Zürich, Genève, Bazel), hij maakte kennis met Calvijn, Coelius Secundus Curio, Oporinus en Bullinger. Vooral zijn omgang met den laatstgenoemde is van beteekenis voor zijn leven geweest. Door hem toch is hij met de gronden der Gereformeerde leer, bepaaldelijk op het punt van het Avondmaal, bekend gemaakt. Hij was dan ook hartelijk ingenomen met den „Consensus Tigurinus", die juist in die dagen werd opgesteld. In Engeland teruggekeerd verhuisde hij spoedig van Canterbury naar Londen, waar de Duitsche gemeente nog zonder leeraar was. Door zijn toedoen en dat van à Lasco verkregen de Duitschers (Hoog- en Neder-) de kerk der Austin Friars benevens een charter, waarbij de stichting der vreemdelingengemeente bekrachtigd werd. De eerste Nederlandsche predikanten bij die gemeente waren Marten Micron en Wouter Delenus. Superintendent was Johannes à Lasco, Utenhove vervulde de toenmaals buitengewoon gewichtige betrekking van Ouderling en was de rechterhand van den Superintendent. Hij vertaalde de door dezen opgestelde Geloofsbelijdenis, den Catechismus, die men te Emden gebruikte en misschien ook de Corte Undersouckinge. Meer nog dan door het zooevengenoemde maakte hij zich verdienstelijk door zijne Psalmberijming, die de „Souterliedekens" gedeeltelijk vervangen kon. Niet dan bij tusspoozen is zij gemaakt en in het licht verschenen. Eerst 25 psalmen in 1551, vermeerderd met 1 in 1558, deze met 12 vermoedelijk in 1559, in het zelfde jaar met 26. In 1561 verschenen de 64 psalmen te Emden in één bundel en later nog 38 (eigenl. 39), doch in deze laatste verzameling waren er 3 op nieuw berijmd, zoodat J. U. in 1561 te Londen „Hondert Psalmen Davids" kon uitgeven. De uitgave van zijn voltooiden psalmbundel in 1566 heeft hij

echter niet mogen beleven. Aanvankelijk zoowel in Engeland als op het Vaste Land met gretigheid ontvangen, is zijne berijming gaandeweg verdrongen door die van Datheen, welke in 1571 zelfs door de gemeente te Londen is aangenomen. Gelukkig! hij heeft dat niet meer beleefd. Naast de Psalmen berijmde en dichtte hij nog eenige liederen, waarvan een, de Bedezang voor de predikatie, nog (maar in veranderde gedaante) in onze Psalmboeken te vinden is. Behalve aan de zaken zijner gemeente, wijdde Utenhove zich ook aan de belangen der Engelsche kerk, maar die bemoeiingen (om nl. den Presbyteriaanschen kerkvorm in te voeren) zijn met geen gunstig gevolg bekroond. Tot groote droefenis van de Protestanten stierf in 1553 koning Eduard, zijne zuster Maria duldde de Protestanten niet, en zoo moesten de vreemdelingen elders een herberg zoeken.

Wat à Lasco, Utenhove, Micron en de hunnen op hun zwerftocht ondervonden, behoef ik niet te herinneren, het is bekend genoeg; in het begin van 1554 vonden zij eindelijk een toevluchtsoord in Emden. Het belangrijkste wat Utenhove daar ondernam was de Nederlandsche Bijbelvertaling, die hij er evenwel niet voltooide. Tot dezen tijd toe gebruikte men steeds vertalingen van de Vulgaat (soms gecorrigeerd naar het Grieksch) of van den Bijbel van Luther; Utenhove verrichtte dus, naar het scheen, een zeer vruchtbaar werk, toen hij naar het oorspronkelijk eene nieuwe vertaling van het N. T. bewerkte. En toch heeft de onvervalschte Bijbel van Utenhove geen bijval gevonden. Waarom niet? Het was hem bovenal om nauwkeurigheid te doen, hij heeft dat wel wat te ver gedreven en zijne vertaling te gewrongen gemaakt. En verder, hij heeft eene nieuwe spelling ingevoerd, ja een nieuwe vormleer. Spraakkunst en spelling van het Nederlandsch waren, zoo hij meende, geheel verdorven; om dit bederf tegen te gaan maakte hij een geheel systeem van uitgangen, tweeklanken enz. Ook werd de 2de pers. enk. *du* door hem krachtig tegen over *ghij* ge-

handhaafd [1]). De waarde van deze taalreformatie te bepalen blijve aan de Germanisten overgelaten; het volk heeft er zich echter al aanstonds tegen verklaard, en de afzet van het N. T. was gering. Aan de vertaling van het Oude Testament is hij dan ook niet eens gekomen en de Deux-Aes Bijbel, die gewoonlijk als Utenhoviaansch geldt, is, Dr. Pijper heeft dit voldingend bewezen, een geheel nieuw werk van Godfried van Wingen, al heeft bij het N. T. Utenhove's vertaling ten grondslag gelegen.

Toen het N. T. in 1556 te Emden verscheen, had Utenhove die stad reeds verlaten. Hij was zijn getrouwen vriend à Lasco naar Polen gevolgd. Wat Utenhove daar heeft uitgericht is voor ons van minder belang, ik wil alleen wijzen op de geschriften die hij er vervaardigde nl. de Simplex et fidelis narratio, het verhaal van al het kwaad dat de gemeente van Londen op haar zwerftocht van de Lutherschen had verduurd, en de „Rationes quaedam" eene studie over de avondmaalsleer, die Dr. Pijper terecht de eerste proeve van Nederlandsch Hervormde dogmatiek noemt. Zij zijn beide gezamenlijk in 1560 te Bazel verschenen. Intusschen toen dit boek uitkwam was U. niet meer in Polen. Het arbeidsveld dat hij vroeger bewerkt had, was weder voor hem opengesteld. Koningin Elisabeth was hare zuster opgevolgd, en de Hervormde Godsdienst had weder vrijheid in Engeland. De Vreemdelingengemeente met hare Gereformeerde Liturgie had wel met veel tegenwerking te kampen, maar de uitnemende diensten, die zij verrichten kon door de orde onder de vreemdelingen te handhaven, werden ook door de koningin niet gering geacht, en daarom, al verkreeg zij niet alles wat Eduard haar had geschonken, zij behoefde nog niet te klagen. Sinds 1559 is J. Utenhove het invloedrijkste lid der gemeente, zoodat men hem wel voor haren

---

1) Dat het Utenhove niet is mogen gelukken den vorm *du* in stand te houden, bewijst hoe ongegrond de blaam is op de statenvertalers geworpen, als of zij onze taal van dit kostelijk woord zouden hebben beroofd.

Superintendent gehouden heeft, wat hij evenwel niet was. In alle zaken was hij nogtans de eigenlijke leider, zoo b. v. in het proces van den predikant van Haemstede, die verdacht werd van het koesteren van Anabaptistische gevoelens en dan ook eindelijk is afgezet. Behalve hiermede was Utenhove voortdurend bezig met zijne Psalmberijming en met de vernieuwde uitgave zijner geschriften. Ook aan de oprichting van nieuwe Nederlandsche gemeenten wijdde hij zijne zorgen. Door zijn toedoen werden die te Sandwich, Norwich en Colchester gesticht. Doch niet alleen voor de geestelijke belangen, ook voor de stoffelijke welvaart zijner landgenooten waakte hij. Zoo vinden wij hem in 1563 betrokken in een belangrijk handelsverdrag tusschen Engeland en Oostfriesland, en had hij herhaalde samenkomsten met de Emdensche gezanten, onder wie wij ook den bekenden Wilhelmus Gnapheus [1]) aantreffen. De zaak werd met gunstigen uitslag bekroond. Niet lang meer zou Utenhove werkzaam zijn voor de zaak die hij liefhad. Zijne zwakke gezondheid is geheel ondermijnd. Al zijne oude vrienden (behalve Bullinger en Godfried van Wingen) zijn hem ontvallen. Zijn vermogen is uitgeput. Een ander geslacht met mannen als Junius, Datheen, Moded staat op. Zijne taak is afgedaan en waarschijnlijk voor het einde van het jaar 1565 legt de rusteloos werkzame man het vermoeide hoofd ter ruste.

Wij zijn uitvoeriger geweest, dan aankondigers van nieuwe werken dat gewoonlijk zijn. Het is omdat wij hier niet met eene verbeterde biographie te doen hebben, maar met de teekening van het beeld van een man, die tot nogtoe slechts in geringen mate bekend was. De kennismaking is ons niet tegengevallen. Wij ontmoeten hier een man, zooals wij er zoo gaarne velen ook op ons levenspad zouden aantreffen. Jan Utenhove toch is een man vol eenvoud en nederigheid, die niet spreekt

1) Eene nieuwe bijdrage tot de geschiedenis van dezen merkwaardigen man.

over eigen verdiensten. Hij is een mild man, die zijn eigen vermogen gaarne opoffert. Hij is een man van groote talenten, wij zien dit uit zijne geschriften. Maar bovenal, hij is een man die voor de taak, eens door hem aanvaard, leeft en werkt, zonder verpoozing, een man uit een stuk, beginselvast en wars van alle opportunisme. De geestesrichting van Utenhove was de Zwingliaansche, men versta ons niet verkeerd, wij bedoelen daarmede niet eén Zwinglianisme zooals dat waarvan Ypey en Dermout ons spreken (want dat heeft nooit bestaan), wij meenen ook niet dat hij alle denkbeelden van Zwingli heeft overgenomen, want dan zouden wij hem veeleer een Bullingeriaan dan een Zwingliaan moeten noemen, maar de gedachtenkring der Zürichsche hervormingsmannen was ook de zijne, en hij staat nader bij Bullinger dan bij Calvijn (zooals dan ook zijne zelfstandigheid tegenover dezen bewijst).

Vóór ik van de voortreffelijke dissertatie van Dr. Pijper afstap, wijs ik nog even op het gewicht der nieuwe documenten, door hem in de bijlagen uitgegeven, vooral voor de geschiedenis der Nederlandsche bijbelvertaling (blz. XVI—XXXII) en de zaak van Hamstedius (Ep. XXIII et XXXIII). Zij vullen wat reeds bekend was op uitstekende wijze aan, al missen wij noode de meeste brieven van Calvijn aan Utenhove, die verloren schijnen.

Wij wenschen het werk van Dr. Pijper in veler handen, want niettegenstaande enkele kleine vlekjes, die er in op te merken zouden zijn, is „Jan Utenhove" de aandacht van alle theologen ten volle waardig.

H. G. KLEYN.

Leiden,
5 Maart 1883.

Naschrift. In de Stemmen v. W. en Vr. van Mei verscheen eene recensie van Dr. Pijper's dissertatie van de hand van Prof. Dr. van Toorenenbergen. Gelukkig maakt

zij mijn arbeid niet overbodig; ik had mij namelijk meer voorgesteld een verslag te geven van den inhoud dan eene beoordeeling daarvan. In vele opmerkingen van den Hoogleeraar kan ik deelen, ik had ze dan ook reeds vroeger aan Dr. Pijper medegedeeld, maar zeker niet ten opzichte van den Bijbel van Deux-Aes. Met Dr. Pijper moet ik volhouden dat hij een „nieuw werk" van van Wingen was. De lezer vergelijke den Liesveltschen Bijbel, den Deux-Aes Bijbel en het N. T. van Utenhove maar eens. Men zij voorts gerust wat betreft het onhistorische in Pijper's voorstelling van Utenhove, indien ik mij niet geheel vergis is het door Prof. van Toorenenbergen aangehaalde voorbeeld de eenige plaats waar de schrijver Utenhove laat denken als een modern man der 19de eeuw.

7 Mei 1883.

Inhoud van Tijdschriften.

A. H. Blom, De auteur van de Apocalypse. (Theol. Tijdschr. Mei).

S. Cramer, Het Protestantsch beginsel een voorwerp van nieuw onderzoek. (Theol. Tijdschrift. Mei).

W. Francken Az., Alexandre Rudolphe Vinet, naar zijne uitgegeven brieven. (Tweede Voorlezing). Geloof en Vrijheid III).

H. E. Gravemeyer, Welk nut kan de evangelie-prediker uit de classieke literatuur trekken? (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Juli).

F. H. J. Grundlehner, De classikale vergaderingen voorheen en thans. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Juni).

J. H. Gunning Jr., Geloof en belijdenis. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Juni).

Ph. R. Hugenholtz, Nabetrachtingen. II. De rechtvaardiging van het geloof in God. III. Godsdienst en Godsdienstwetenschap. (Theol. Tijdschrift. Mei).

J. H. L. Roozemeyer, Het Christelijk geloof en de historische kritiek. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Juli).

J. C. Verhoeff, Adriaan Jorisz. Smout, een Evangeliedienaar uit de eerste helft der zeventiende eeuw. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Juli).

Buitenlandsche Tijdschriften.

S. Adler, Der Versöhnungstag in der Bibel, sein Ursprung u. seine Bedeutung (Ztschr. f. d. A. T. Wissensch. 1883, 1, S. 178—185).

A. Bacmeister, Zur Frage der sittlichen Weltordnung (Stud. u. Krit. 1883, 3, S. 455—510).

S. C. Bartlett, The preaching to the spirits in prison (Bibliotheca Sacra 1883, Apr., p. 333—373.)

H. Bassermann, Zur Charakteristik des Origenes als Prediger (Ztschr. f. prakt. Theol. V, 2 1883, S. 123—137).

A. Baur, Die Aufgabe der Kirchenältesten im Verhältniss zur seelsorgerlichen Thätigkeit des Ortspfarrers (Ztschr. f. prakt. Theol. V, 2 1883, S. 137—151).

W. Beyschlag, Zu dem Aufsatz von Dr. B. Weiss: „Zur Evangelienfrage" (Stud. u. Krit. 1883, 3, S. 594—602).

J. Biedersack, Ueber das sog. paulinische Privilegium (Ztschr. f. Kath. Theol. VII, 2 1883, S. 304—322).

E. C. Bissell, The proposed reconstruction of the Pentateuch (Bibliotheca Sacra 1883, Apr. p. 225—245).

J. Bodewig, Die Nothwendigkeit der Gaben des hl. Geistes zum Heile (Ztschr. f. kath. Theol. VII. 2 1883, S. 230—249).

B. Braumüller, Ueber Episcopus vocatus (Hist.-polit. Blätt. 91, 7 1883, S. 529—541).

K. Budde, Genesis 48, 7 u. die benachbarten Abschnitte (Ztschr. f. d. A. T. Wissensch. 1883, 1, S. 56—86 u. 192).

F. Buhl, Zur alttestamentlichen Exegese (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 5, S. 225 -233).

Fr. v. Busch, Ueber Glauben und Unglauben (Mitthlgn. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Russl. 1883, Apr. u Mai, S. 129—156.

E. Buss, Die Mission einst und jetzt [Forts.] (Ztschr. f. prakt. Theol. V, 2 (1883), S. 105—123).

T. W. Chambers, The spirits in prison (Presbyterian Review 1883, Apr. p. 411—414).

J. F. Clarke, Affinities of Buddhism and Christianity (North American Review 1883, May p. 467—477).

Friedrich Delitzsch, The importance of Assyriologie to Hebrew lexicography (The Athenaeum 5 May, p. 569a—570a; 12 May, p. 602a—603a; 26 May, p. 668b—669b).

Die Erkennbarkeit Gottes (Der Katholik 1883, März, S. 242—257).

Die Revision der Lutherischen Bibelübersetzung (Die Grenzboten 1883, 12 Apr., S. 122—130).

Dispositionen über die alten Pericopen der Evangeliën von einem Württb. Pfarrer (vor 100 Jahren) Oehler's Zeitschrift. Heft IX.

R. M'C. Edgar, Luke, the beloved physician (British and Foreign Evangelical Review 1883, Apr., p. 369—389).

E. de M., Y a-t-il un principe et une garantie de la morale? (Revue de théol. et de philos. 1883, mars, p. 201—203).

F. Ehrle, Zur Quellenkunde der älteren Franziskanergeschichte (Ztschr. f. kath. Theol. VII, 2 1883, S. 323—352).

B. Erdmann, Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kant's (Philos. Monatshefte XIX, 3 u. 4 1883, S. 129—145).

Lic. Foerster, Das evangelische Pfarrhaus in seiner sozialen Bedeutung. Oehler's Zeitschrift. VIII.

P. E. Foucaux, Un catéchisme bouddhiste en 1881 (Revue de l'histoire des religions 1883, janv.-févr., p. 99—109).

J. Fry, The resurrection-thought in Lutheran theology (Lutheran Church Review 1883, Apr. p. 129—142).

H. Gaidoz, Deux parallèles mythologiques: Rome et Congo (Revue de l'histoire des religions 1883, janv.-févr., p. 5—16).

Gamaliel und Paulus, Staupitz und Luther. Oehler's Zeitschr. IX.

F. A. Gast. The relation of the Old Testament to the New (Hebrew Student 1883, Apr. p. 234—239).

J. Happel, Die verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 3, S. 353—421).

R. Heman, Glossen zu Luther's Auslegung des zweiten Hauptstücks (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 4, S. 202—213).

R. Heman, Jehova [Schluss] (Beweis d. Glaubens 1883, Apr. S. 135—143).

B. Hochstädter, Das Judenthum als Mutterreligion der Humanität [Forts.] (Jüd. Litt.-Blt. 1883, 18, Sp. 70a—71a).

G. Hoffmann, Versuche zu Amos (Ztschr. f. d. A. T. Wissensch. 1883, 1, S. 87—126);

J. Holl, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, nach 1 Cor 15, 13—53 (Theol. Quartalschr. 65, 2 (1883), S. 234—270).

H. J. Holtzmann, Die Disposition des dritten Evangeliums (Ztschr. f. wiss. Theol. 26, 3 1883, S. 257—267).

C. F. Jäger, Die Lehre Jesu von der Bedeutung der Kinder für das Reich Gottes (Theol. Stud. aus Württemb. 1883, 2 S. 113—120).

D. Kaufmann, Salomos Alter bei der Thronbesteigung (Ztschr. f. d. A. T. Wissensch. 1883, 1, S. 185).

P. Keppler, Zur Passionspredigt des Mittelalters (Hist. Jahrb. IV, 2, 1883, S. 161—188).

H. Kern, Histoire du Bouddhisme dans l' Inde. IV. 1. Le Bouddha [cont.] (Revue de l'histoire des religions 1883, Janv.-févr., p. 17—62).

Kirchner, Ueber die Seelsorge [Schluss] („Halte was du hast" 1883 Juni, S. 289—297).

J. Kleutgen, Ueber den Ursprung der menschlichen Seele (Ztschr. f. kath. Theol. VII, 2 1883, S. 197—229).

R. Koenig, Beiträge zur 100jährigen Geschichte der Sonntagsschule. III (Monatschr f. inn. Miss. 1883, 1. Apr. S. 241—269).

— Beiträge zur 100jährigen Geschichte der Sonntagsschule. IV (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, 1, Mai, S. 281—304).

R. A. Lipsius, Noch einmal das Todesjahr Polykarp's (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 3, S. 525. 526).

I. Loeb, Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne (Revue des études juives 1883, janv.-mars., p. 112—121).

Löhr, Die Form der Psalmen. II. (Beweis d. Glaubens 1883, Mai, S. 161—175).

S. Löwenfeld, Zu den Homilieen des heiligen Cäsarius (Ztschr. f. Kircheng. VI, 1 (1883), S. 60—62).

G. de Mortillet, La religion préhistorique (Revue de l'histoire des religions 1883, janv.-fevr., p. 110—124).

K. Müller, Einige Aktenstücke und Schriften zur Geschichte der Streitigkeiten unter den Minoriten in der ersten Hälfte des 14 Jahrhunderts (Ztschr. f. Kircheng. VI. 1 (1883), S. 63—112).

E. Müntz, Notes sur les mosaiques chrétiennes de l'Italie (Revue archéologique 1883, janv.-fevr., p. 16—30.

H. F. Neelsen, Die Einsegnung der Diakonissen (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 5, S. 248—261).

E. Nestle, Kleinigkeiten. 4. Wie Christus von den Jüngern angeredet wurde u. s. w. (Theol. Stud. aus Württemb. 1883, 2, S. 157—160).

A. Niemann, Die Magdalenensache [Forts.] (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, 1. Apr., S. 270—276).

— Die Magdalenensache [Forts.] (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, Mai, S. 304—315).

F. L. Patton, The dogmatic aspect of pentateuchal criticism (Presbyterian Review 1883, Apr., p. 341—410).

J. de la Roi, Die Judenfrage und die Mission (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 5, S. 262—280).

Schmoller, Das Selbstzeugnis Christi vom Heilswert seines Todesleidens. Matth. 20, 28 [Mark. 10, 45] (Beweis d. Glaubens 1883, Mai, S. 176—182).

A. Schweizer, Ueber Janssen's Darstellung der Reformation. Prot. Kirchztg. 1883, 16 Sp. 345—351).

— Der Ablasshandel (Prot. Kirchztg. 1883, 17, Sp. 361—372).

G. Seesemann, Hat Judas Ischariot das heilige Abendmahl empfangen oder nicht? (Mitthlgn. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Russl. 1883, Apr. u. Mai, S. 200—206.)

Seyler, Altheidnische Religiosität. I. C. C. Tacitus (Beweis d. Glaubens 1883, Apr. S. 121—135).

Seyler, Altheidnische Religiosität. I. C. C. Tacitus (Beweis d. Glaubens 1883, Mai, S. 183—194).

v. Soden, Der erste Petrusbrief (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 3, S. 461—508).

A. Spaeth, Recent German theological literature (Lutheran Church Review 1883, Apr. p. 104—115).

B. Stade, Weitere Bemerkungen zu Micha 4. 5 (Ztschr. f. d. A. T. Wissensch. 1883, 1, S. 1—16).

— Der Text des Berichtes über Salomos Bauten. 1 Kö. 5—7 (Ztschr. f. d. A. T. Wissensch. 1883, 1, S. 129—177).

— Eine kleinigkeit. 1 Kö. 1, 34 (Ztschr. f. d. A. T. Wissensch. 1883, 1, S. 186. 187).

R. Steck, Das Herrnwort 1 Theff. 4, 15 (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 3, S. 509—524).

D. Steinmeyer, Ueber die Parabeln des Herrn in dem Evangelium des Lucas. V (Ev. Kirch-Ztg. 1883, 18, Sp. 369—378).

L. Stern, Das Leben Josephs des Zimmermans aus dem Koptischen übersetzt (Ztschr. f. wiss. Theol. 26, 3 1883, S. 267—294).

K. Trott, Die Selbständigkeit Jesu (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, 5, S. 233—241).

G. Uhlhorn, Die Anfänge des Johanniterordens (Ztschr. f. Kircheng. VI, 1 (1883), S. 46—59).

J. M. Usteri, Weitere Beiträge zur Geschichte der Tauflehre der reformierten Kirche (Stud. u. Krit. 1883, 3, S. 610—620).

M. Vernes, Les origines politiques et religieuses de la nation israélite. [fin] (Revue de l'histoire des religions 1883, janv. fevr., p. 63—98),

H. Vuilleumier, La critique dn pentateuque dans sa phase actuelle [cont.] (Revue de théol. et de philos. 1883, mars, p. 109—150).

G. Warneck, Zur apologetischen Bedeuting der Heidenmission. I. Die Mission eine praktische Religionsvergleichung (Allg. Miss. (Ztschr. 1883, Apr. S. 145—169).

B. Weiss, Zur Evangelienfrage (Stud. u. Krit. 1883, 3, S. 571—594).

H. H. Wendt, Der Gebrauch der Wörter ἀλήθεια ἀληθής und ἀληθινός im Neuen Testament (Stud. u. Krit. 1883, 3, S. 511—547).

A. Wünsche, Die Räthselweisheit bei den Hebräern (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 3, S. 422—460).

F. Zimmer, Zur Textkritik des Galaterbriefs: Kap. 4—6 (Ztschr. f. wiss. Theol. 26, 3 1883, S. 294—308).

ΠΙϹΤΙϹ en ΙϹΤΟΡΙΑ.

Wellicht is het slechts eene zwakheid van mij, als oud-philoloog, dat ik, waar het er op aankomt het eigenaardig karakter van sommige zaken te bepalen, gaarne terugga tot de oorspronkelijke benamingen, waarmede die het eerst werden aangeduid. Niet dat ik uitsluitend heil zou zoeken in de etymologische beteekenis der woorden. Maar het komt mij voor, dat zij, die aan eenige zaak een bepaalden naam gaven, dien naam niet willekeurig uitdachten (zoo als bij uitzondering met het woord gas heeft plaats gehad), maar rekening hielden met de eigenlijke beteekenis, die onder het volk, waartoe zij behoorden, aan die benaming werd gehecht. Nu is het bekend, dat de woorden geloof en geschiedenis (voor welk laatste ook nu nog historie, vergelijk vooral het daarvan afgeleide historisch, in gebruik is) aan de oorspronkelijk Grieksche benamingen πίστις en ἱστορία beantwoorden. Mitsdien houd ik het er voor, dat men over hetgeen door geloof en geschiedenis wordt aangeduid niet met vrucht spreken kan, tenzij men in het oog houde, wat onder πίστις en ἱστορία verstaan wordt.

De ware beteekenis dezer woorden is algemeen bekend en zeer eenvoudig. Ik zeg niets nieuws of bijzonders, wanneer ik beweer, dat πίστις, in verband met πιστὸς, πιστεύω, zoowel trouw als vertrouwen is, trouw, eene objectief gedachte eigenschap, אמת, אמונה, waarin ligt op-

gesloten, dat men op hem, die haar bezit, rekenen kan, dat hij steeds werkelijk is, zooals hij zich eenmaal heeft voorgedaan; vertrouwen, een subjectief gedachte toestand, האמין, [1]) die daarin bestaat, dat men een ander voor getrouw houdt, hem als iemand beschouwt, op wien men rekenen kan, en dus ook werkelijk op hem rekent. Zoo is het ook met ἱστορία: dit beteekent onderzoek, bepaaldelijk naar dingen, die geacht worden geschied te zijn en van daar verhaal, geschiedenis. Het is waar, dat dit woord ook wel gebruikt wordt van een verhaal, dat slechts door een gebrekkig of lichtvaardig, of zelfs door geen onderzoek hoegenaamd vorafgegaan werd. In het woord zelf ligt toch altijd het denkbeeld van onderzoek, van voldoend onderzoek, opgesloten. Geschiedenis onderstelt, dat het verhaalde werkelijk geschied, dat het waar is: eene onware geschiedenis is eene contradictio in terminis. Daardoor juist onderscheidt ἱστορία zich van λόγος en μῦθος, woorden die anders ook, schoon in verschillenden zin, verhaal (lett. woord) beteekenen.

Hieruit volgt, dat, wanneer wij de woorden geloof en geschiedenis, als beantwoordende aan πίστις en ἱστορία, gebruiken, met het eerste het gronddenkbeeld van vertrouwen (want geloof is altijd iets subjectiefs [2])), met het laatste dat van onderzoek noodzakelijk verbonden is; en naardien deze beide woorden met betrekking tot Jesus Christus (als voorwerp) worden gebezigd, zoo volgt daaruit ook, dat het eerste den zin heeft van vertrouwen op hem, [3]) het laatste dien van onderzoek naar hem, d. i.

---

1) Overeenkomstig de bekende intransitieve kracht van den Hif'ilvorm van אמן vast zijn.

2) Dat onder geloof ook wel een samenstel van denkbeelden, waarvan men overtuigd is, dus iets objectiefs, verstaan wordt, is eene geheel andere zaak, die hier niet behoeft besproken te worden. In den zin van trouw wordt het woord geloof althans niet gebruikt. (Zie echter Gal. 5:22 Stat. Vert. aant.)

3) De verschillende constructiën van πιστεύειν en daarmee verwante woorden zijn voor de hoofdzaak van geen belang. Het voorz. ἐν beant-

naar hetgeen door hem gedaan of met hem gebeurd is. Welke betrekking bestaat er nu tusschen dit vertrouwen op (= geloof in) en dit onderzoek naar (= geschiedenis van) Jesus Christus? Ziedaar de hoogst belangrijke vraag, welke dezer dagen aan de orde gesteld en in verschillende kringen behandeld is, en tot welker beantwoording ik in de volgende bladzijden eene kleine bijdrage wensch te leveren.

Het is evenwel mijne bedoeling niet, mij in den redetwist te mengen, die thans over dit onderwerp gevoerd wordt en die nog geheel onderscheidene richtingen inslaat. Aan den eenen kant toch geldt het de vraag, of het geloof in Christus staat en valt met de zekerheid van sommige mededeelingen aangaande zijn persoon: deze strijd beweegt zich op theologisch gebied. Aan den anderen kant is er een meer philosophische strijd over de vraag, of godsdienst, opgevat als geloof aan het ideaal, met feiten, die aan onderzoek onderhevig zijn, kan in verband gebracht worden zonder in gehalte te verliezen. Ik bepaal mij tot de bovengestelde vraag. Misschien valt er uit hetgeen ter beantwoording daarvan zal in het midden gebracht worden, eenig licht op beide deelen van den strijd. Ik vat mijne gedachten samen in eenige stellingen, die ik achtereenvolgens toelichten zal.

1. De oorsprong des (Christelijken) geloofs ligt in mededeelingen, welke (door de Apostelen, de Evangelisten en voorts de geheele Christelijke gemeente aan de hand der Heilige Schrift) aangaande Jesus Christus gedaan worden.

„Hoe kunnen zij gelooven waar zij niet gehoord hebben?" zoo vraagt reeds Paulus Rom. 10:14 en weldra

---

woordt m. i. aan de Hebr. ב bij האמין, welke ik (als ב van aanraking) lett. door in betrekking tot zou willen overbrengen. In εἰς ligt het denkbeeld van vertrouwend tot iem. gaan opgesloten; ἐπὶ duidt datgene aan, waarop het vertrouwen gevestigd wordt (c. acc.) of is (c. dat.). De dativus eindelijk moet, als eene soort van dat. instrum. (lett. door), ook door op vertaald worden.

laat hij er opvolgen: „Derhalve is (ontstaat) het geloof uit prediking.” [1]) Dit is zoo duidelijk en klaarblijkelijk, dat het niet licht bij iemand zal opkomen het in twijfel te trekken. Het is te eenenmale onmogelijk, dat iemand in Christus geloove, op Christus vertrouwe, zoo hij aan Christus geheel vreemd is gebleven, zoo hij niets van Christus weet. Dat ik hier dadelijk zoo uitdrukkelijk — niet van geloof in het algemeen, maar — van geloof in Christus (Christelijk geloof) spreek, kan geene verwondering baren. Het is waar, dat het geloof een toestand is, die als zoodanig, zonder bepaalde betrekking op Christus, zou kunnen beschouwd worden. Maar feitelijk bestaat er toch geen ander geloof: er is niemand anders op wien dit woord toepasselijk is, als voorwerp des geloofs kan niemand anders beschouwd worden, dan Christus alleen. [2]) Het geloof behoort uitsluitend op Christelijk terrein te huis. Er bestaat geen godsdienst (of hoe men het ook noemen moge) ter wereld buiten het Christendom, waar alles enkel en alleen op het geloof in, het vertrouwen op een persoon neerkomt. Hoe hooge gedachte men ook van wetgevers of godsdienststichters koesteren moge, hoezeer men hen ook vereere, hoezeer men zich ook aan hunne uitspraken en voorschriften gebonden rekene en in zóó verre op hen vertrouwen stelle, de hoofdzaak blijft overal het aannemen hunner leeringen, het opvolgen hunner verordeningen: nergens is het, gelijk in het Christendom, om het vertrouwen zelf op hun persoon te doen, waarvan al het overige slechts het gevolg is. Men kan Boeddhist zijn, zonder iets van Boeddha, Mohammedaan zonder iets van Mohammed te weten, als men maar zóó denkt en zóó handelt, als in het Boed-

---

1) 'Ακοὴ is hier niet gehoor, maar datgene wat gehoord wordt. Vg. Jes. 53:1 לשמעתנו (gen. subj.) naar het door ons gehoorde.

2) Dat het geloof in God van het geloof in Christus niet wezenlijk verschilt, dat er eigenlijk geen ander geloof in God is dan het geloof in Christus, dit aan te toonen ligt buiten mijn bestek en zou de ruimte, die ik hier vragen mag, ook overschrijden.

dhisme of het Mohammedanisme voorgeschreven is: Boeddha zelf, Mohammed zelf (al prevelt men ook duizendmalen: „en Mohammed is de gezant van Allah") zijn en doen voor hunne aanhangers niets. Niet alzoo het Christendom. Hier is Christus zelf alles. Wat hij voor ons is, wat hij voor ons gedaan heeft en nog doet, dàt is voor den Christen van overwegend belang. Zonder zich persoonlijk aan Christus verbonden te gevoelen, kan men geen Christen zijn. Het volle vertrouwen op, de volledige overgave aan Christus, dáárop komt het aan.

Dit moest op den voorgrond gesteld worden, omdat het maar al te vaak uit het oog wordt verloren. Maar daaruit juist volgt dan nu ook, wat wij hierboven reeds als algemeen erkend voorstelden, dat het geloof geen anderen oorsprong hebben kan dan uit de prediking aangaande Christus. Die prediking is uit haren aard eensdeels historisch, anderdeels dogmatisch, d. w. z. dat zij allereerst bestaat uit verhalen, die ondersteld worden te behelzen wat werkelijk geschied is, doch waaruit vervolgens afgeleid wordt, als hoedanig hij, wien zij betreffen, door den hoorder dier prediking moet worden beschouwd. Men herinnere zich de eerste prediking der apostelen (Hand. 2; 3; 4; 13 enz.), die, al mocht ook geene enkele daarvan letterlijk zóó of zelfs werkelijk gehouden zijn, nochtans getuigenis zouden afleggen van de wijze, waarop in den eersten tijd gepredikt werd. Men denke aan het zoogenaamde *Symbolum Apostolicum*, dat, wat Christus betreft, voornamelijk vermeldt wat met hem zou geschied zijn en waarmee dan datgene, wat meer van dogmatischen aard is, onafscheidelijk verbonden is. En zoo is het ook verder door alle eeuwen heen gegaan. Wat men als geschiedenis van Jesus in de Evangeliën beschreven vond en wat verder nog in allerlei verhalen werd uitgebreid, bleef steeds, stilzwijgend of uitdrukkelijk de grondslag van alle prediking. Daarnaast besloeg het dogmatische eene bij toeneming ruime plaats. En dat dogmatische zelf (zoo men de scholastiek, die uit haren aard bij de

gemeente zelve weinig ingang vinden kon, niet mede rekent) was eigenlijk weer niets anders dan de beschrijving van hetgeen de gemeente in hem vond, mededeeling aangaande zijn persoon en alles wat met hem in betrekking staat. Kan dit alles nu wel niet samengevat worden in hetgeen wij onder geschiedverhaal verstaan, het is toch klaarblijkelijk, dat het een geschiedverhaal, het verhaal betreffende Jesus' verschijning in de wereld, onderstelt. Zijn er, die a priori de volstrekte terzijdestelling van dit historisch element eischen, opdat het geloof zuiver overblijve, zij kennen dan ook slechts een geloof aan het ideaal (waaromtrent men nog altijd zou moeten vragen, van waar het komt en welken waarborg men heeft voor het — niet denkbeeldig, maar — werkelijk bestaan er van), zij zullen gereedelijk erkennen, dat hun geloof geen Christelijk geloof, dat het wel eene zekere overtuiging, geen vertrouwen op Christus is. Intusschen moeten wij vooral niet uit het oog verliezen, dat deze historisch-dogmatische traditie der Christelijke gemeente steeds aan de Heilige Schrift gebonden is. Niet, omdat deze eene, als 't ware uit den hemel gevallene, onfeilbare geschiedenis en leer aangaande den Christus behelzen zou, maar omdat zij de authentieke uitdrukking is van 't geen de oorspronkelijke, uit de prediking der Apostelen ontstane, gemeente omtrent Jesus wist en dacht en voelde en wilde, en de geheele verdere gemeente mitsdien geene andere prediking aangaande den Christus heeft of hebben kan. Het Christelijk geloof kan, gelijk wij boven zagen, alleen uit die prediking ontstaan.

2. De grond van dit geloof ligt in den indruk, dien deze mededeelingen op het gemoed maken, onafhankelijk van het onderzoek naar de werkelijkheid van het medegedeelde.

Dat men, bij dit ontstaan van het geloof, in 't algemeen van de onderstelling uitgaat, dat het aangaande Jesus meegedeelde ook werkelijk zoo is, is niet anders dan natuurlijk. Maar daaruit volgt niet, dat men, om

te kunnen gelooven, noodig zou hebben alles, wat omtrent Jesus medegedeeld werd, volledig en nauwkeurig te onderzoeken, ten einde van de werkelijkheid daarvan volstrekte zekerheid te bekomen.

Volstrekte zekerheid — dit moet allereerst in 't oog gehouden worden — is op historisch gebied niet te erlangen. Zij behoort — indien ergens — alleen op het gebied der wiskunde te huis, weshalve men dan ook vaak, schoon te onrechte, op ander gebied van mathematische zekerheid spreekt. Dit mathematisch gebied is het laagste in de schaal der menschelijke kennis. Voor zoo verre het alleen met abstractiën van den menschelijken geest werkt, ligt het geheel binnen het bereik van den mensch. Het naast daaraan grenst het gebied der proefondervindelijke natuurkennis in hare volste uitgestrektheid, een gebied, waar men zich door herhaalde en gecontroleerde proefneming zoo na mogelijk van de werkelijkheid verzekert. Gaat gij van dit gebied der stof op dat van den geest over, dan verdwijnt de mogelijkheid van volstrekte zekerheid geheel. Wij spreken nu alleen van geschiedenis, van geschiedenis, die, zoo als wij boven zagen, geheel in onderzoek naar feiten bestaat. Hare kracht ligt in het raadplegen der getuigen, van welken aard die ook zijn mogen. Hier wordt reeds eene zekere mate van vertrouwen geëischt: men heeft ook op het zedelijk karakter te letten. En als men alle getuigen gehoord heeft en de slotsom op wil maken, dan kan men het inderdaad niet verder brengen dan hooge, ja in ontelbare gevallen niet eens tot hooge waarschijnlijkheid. Men kan gerust zeggen, dat, zoo iemand, alvorens tot geloof in Jesus te komen, volstrekte zekerheid wil hebben van 'tgeen van hem verhaald wordt, hij tot dat geloof nooit komen zal. Zie hier hoe RENAN [1]) over het verkrijgen van zoodanige zekerheid spreekt: „Onderstelt dat iemand optreedt, die er zich voor uitgeeft, dat hij in staat is dooden op te wek-

1) *Vie de Jésus.* Introduction 4e Ed. 1863. p. LI suiv.

ken: wat moest men doen? Er moest eene commissie, uit physiologen, physici, chemici, beoefenaars van historische critiek samengesteld, benoemd worden. Deze moest een lijk kiezen, zich verzekeren, dat het werkelijk dood is, de zaal aanwijzen, waar de proef geschieden zou, al de voorzorgen nemen, noodzakelijk om geen twijfel over te laten. Indien onder zulke omstandigheden de opwekking plaats had, zou er eene waarschijnlijkheid verkregen zijn, die aan zekerheid grensde. Intusschen, daar eene proef altijd moet kunnen herhaald worden, daar men in staat moet zijn altijd weer te doen wat men eens gedaan heeft en er bij een wonder geene sprake kan zijn van moeilijk of gemakkelijk, moest de wonderdoener uitgenoodigd worden zijne wonderdaad onder andere omstandigheden, op andere lijken, in andere omgeving te herhalen. Indien telkens het wonder gelukte, zouden twee zaken bewezen zijn: vooreerst, dat er in de wereld bovennatuurlijke dingen plaats hebben, ten andere dat het vermogen om ze te doen plaats hebben aan zekere personen behoort of overgedragen is. Maar wie ziet niet in, dat nooit een wonder onder zoodanige omstandigheden heeft plaats gehad?" Zoo ver Renan. Nu vraag ik: Is hier iets te veel geëischt? Kan men met minder toe om volstrekte zekerheid te verkrijgen? En indien verhaald werd, dat eene doodenopwekking eens of meermalen onder zulke omstandigheden had plaats gehad, zou men dan niet nog waarborgen moeten vragen voor de juistheid van het bericht? Nog eens, zoo men naar zoodanig onderzoek wachten zal om te gelooven, zal men dan tot geloof komen eerder dan ..... Renan?

Doch dit voorbeeld van onderzoek brengt ons tot iets anders. Kan onderzoek naar feiten in 't algemeen geene volstrekte zekerheid geven, er is in 'tgeen aangaande Jesus meegedeeld wordt, veel — en juist verre het belangrijkste — dat voor zoodanig onderzoek in 't geheel niet vatbaar is, dat tot de geschiedenis (ἱστορία) niet behoort. Men heeft gezegd: Om op Jesus te kunnen ver-

trouwen, om zeker te zijn, dat ik door hem de vergeving mijner zonden kan erlangen, moet ik eerst weten, dat hij Gods Zoon, dat hij de zondelooze mensch, dat hij uit de dooden opgestaan is. Maar dit alles, al zouden wij het ook eenvoudig als feiten willen beschouwen, ligt buiten het bereik van het onderzoek. En — laat ons het dan ook erkennen — zoo wij de oorkonden van het oorspronkelijk Christendom opslaan, nergens vinden wij een voorbeeld van geloof, dat zulk een onderzoek tot grondslag had. Of wat hadden, naar luid der Evangelische verhalen,[1]) zij onderzocht, die 't eerst in Jesus geloofden? De kreupele van Bethesda (Joh. 5) — stelde hij zich eerst op de hoogte van Jesus' geschiedenis en zijne macht om te genezen — of stond hij geloovende, op Jesus' woord op en vernam hij eerst later wie het was, die hem genezen had en dien hij vroeger zelfs niet kende? — Of de blindgeborene (Joh. 9) — vroeg hij eerst aan Jesus zijne geloofsbrieven als Zone Gods of afdoende bewijzen, dat hij niet, zooals de Joden beweerden, een zondaar was, — of werd hem het eerste tot zijne bemoediging eerst bekend gemaakt, nadat hij in geloofsgehoorzaamheid naar Siloam gegaan en ziende geworden was, en verklaarde hij ook toen nog niet te weten, of „deze mensch een zondaar" was, maar alleen dit te weten, dat hij hem de oogen geopend had? — En de geraakte te Kapernaüm (Mark. 2), die door het dak des huizes naar beneden werd gelaten, — was hij het, die eerst rekenschap eischte, krachtens welk gezag Jezus „hun geloof ziende" hem de zonden vergaf, — of nam hij het dankbaar aan, om weldra in de genezing der kwaal door zijne zonden veroorzaakt, zijn geloof bekroond te zien? — En zoo was het telkens, ook later toen de Apostelen, in

---

1) Bij de aanhaling dezer verhalen wordt natuurlijk ondersteld, dat zij waar zijn. Doch zelfs indien iemand daartegen twijfel opperde, zouden zij, bij de mogelijkheid, dat die twijfel gegrond ware, ten voorbeeld strekken van 'tgeen het geloof gerekend werd te eischen in den tijd, waarin deze verhalen ontstonden.

't bijzonder Paulus, alomme de blijmaar van Jesus Christus verkondigden: nergens wordt het geloof, door hunne prediking gewekt, door een grondig onderzoek voorafgegaan. Wel is er ergens (Hand. 17:11) sprake van een onderzoek, „of deze dingen alzoo waren;" maar het betreft alleen de vraag, of de prediking van Paulus en Silas met de „Schriften" overeenstemde, gelijk de edelaardige Bereërs die verstonden. Nooit ofte nimmer is er de minste schijn of schaduw van een onderzoek naar hetgeen aangaande Jesus' persoon en leven en werk werd meegedeeld. Zelfs bij Lukas, op wien men zich gewoonlijk beroept, wordt (1:1—4) van een onderzoek naar de werkelijkheid van het verhaalde geen gewag gemaakt, [1]) maar alleen van een van voren af nagaan der overlevering, trouwens van ooggetuigen afkomstig, aangaande hetgeen onder de Joden had plaats gehad.

De grond van het geloof ligt nooit in eenig historisch onderzoek (ofschoon dit er somtijds aanleiding toe kan geven), altijd uitsluitend in den indruk, dien òf Jesus zelf òf de mededeeling aangaande hem op het gemoed maakt. Sterk sprekend is hier bovenal wat (volg. Matth. 16:15, 16; Mark. 8:29; Luk. 9:20) in den omtrek van Cesarea Filippi tusschen Jesus en zijne discipelen plaats had. Jesus wil eens rechtstreeks van hen vernemen, welken indruk hij èn op het volk in 't algemeen èn bepaald op henzelve gemaakt heeft. Op dit laatste antwoordt Petrus als uit aller naam. Ten opzichte der woorden, waarvan hij zich bediende, verschillen de Evangelisten, een bewijs dat men toen althans aan de wijze van formuleering van het geloof nog geen gewicht hechtte. Maar toen nu Petrus (om hier slechts de eenvoudigste formule

---

1) Πληροφορέω schijnt eenvoudig door volbrengen vertaald te moeten worden; maar zelfs indien men het pass. door ten volle zeker zijn wilde vertalen, zou er nog slechts gesproken worden van 't geen door de eerste Christenen als zeker aangenomen, niet van 'tgeen bij onderzoek als werkelijk geschied gebleken was.

aan te halen) geantwoord had: „Gij zijt de Christus," — vroeg Jesus hem toen naar de bewijzen, die hij voor deze stelling had, of prees hij hem, dat hij zulk een grondig en nauwkeurig onderzoek had ingesteld en alzoo tot geloof gekomen was? — Verre van dien. In heilige opgetogenheid roept Jesus uit (althans dit verhaalt Mattheus, de andere Evangelisten zwijgen er van): „Zalig zijt gij, Simon Bar Jona, omdat niet vleesch en bloed u dat geopenbaard heeft, maar mijn Vader in den hemel." Ik aarzel niet deze woorden aldus te omschrijven: Geene menschelijke middelen hebben u tot die overtuiging gebracht, maar God zelf heeft door zijnen Geest, die ook in mij leeft en uit mij spreekt, dien indruk op uw gemoed gemaakt. Geheel daarmee in overeenstemming is hetgeen Joh. 6:66—69 verhaald wordt. Jesus had vele zijner hoorders, die vleeschelijkgezinden, geërgerd door de verhevene beeldspraak, waarin hij hun had voorgehouden, wat hij voor hen was, zoo zij zich ten innigste aan hem hechtten: zij waren weggegaan en volgden hem niet langer. Nu wendt zich Jesus tot de twaalve. „Ook gij wilt immers niet heengaan?" vraagt hij hun. En ook hier is het wederom Petrus, die, als uit aller naam, antwoordt: „Heer, tot wien zullen wij gaan? Woorden van eeuwig leven hebt gij en wij hebben geloofd en erkend, dat gij de Heilige Gods zijt." Het antwoord van Jesus in het volgende vers slaat op deze verklaring niet. Of en wat Jesus geantwoord heeft, kunnen wij in het midden laten, maar dit is zeker, dat de ontboezeming van Petrus slechts het gevolg was van den indruk, dien Jesus voortdurend op hem en zijne medeleerlingen gemaakt had, en dat hij niet heeft behoeven te wachten met zoodanig antwoord te geven, tot dat het „feit van Jesus opstanding" hem voldoende bewezen was.

Zoo was het in den tijd van Jesus en zijne apostelen. (Vg. in 't bijzonder Hand. 10:34—44). Zoo was het te allen tijde. Zoo is het ook nog heden ten dage. Het geloof is niet de vrucht van een („historisch-critisch")

onderzoek, hetwelk, als behoorende tot de wetenschap, nimmer ten einde gebracht (niemals fertig) is, óf, indien het geloof ook al bij of na dit onderzoek ontstaat, dan geschiedt dit toch niet, omdat het resultaat van dat onderzoek onwederlegbaar is, maar van wege den indruk, dien het voorwerp van het onderzoek op het gemoed heeft gemaakt. ROUSSEAU's „ce n'est pas ainsi qu'on invente" bewijst wetenschappelijk niets. Zijn „si la mort de Socrate est celle d'un sage, la mort de Jésus est celle d'un Dieu" kan niet bestaan voor de rechtbank eener wetenschap, die eenvoudig antwoordt: „Contradictio in terminis: Un Dieu ne meurt pas." Maar al deze uitdrukkingen dienen slechts om rekenschap te geven van 'tgeen er in hem omging, toen hij schreef: „La majesté des Ecritures m'étonne, la sainteté de l'Evangile parle à mon coeur." Dat ROUSSEAU nochtans niet tot geloof gekomen is, lag wellicht eensdeels aan zijne onheilige gemoedsgesteldheid, anderdeels, en nog meer misschien, daaraan, dat de indruk, dien hij ontvangen had, door de Christelijke kerk van zijn tijd zelve van kracht beroofd werd en uitgewischt.

3. Het wezen des geloofs bestaat daarin, dat men onder den ontvangen indruk, ondanks alles wat er in het meegedeelde onbewezen en onbewijsbaar is, zich met het hart aan Jesus hecht en overgeeft en, in steeds toenemende mate, op hem als den eenigen Behouder, op zijn woord en zijn werk, ten volle vertrouwen stelt

Dat aan de uitdrukking geloof het denkbeeld van vertrouwen ten grondslag ligt, werd reeds boven herinnerd. Het is waar, dat in onze taal geloof en gelooven ook gebruikt wordt van eene bloote meening, waarvoor men min of meer grond heeft, doch waarvan men volstrekt niet zeker is. [1]) Het punt van aanraking tusschen deze

---

1) Zoo ook, in het Fransch, foi en croire. In het Engelsch wordt althans bij het znw. tusschen faith en belief onderscheid gemaakt. Ook

beide beteekenissen ligt altoos in het vertrouwen, daar ook bij eene bloote meening eene zekere mate van vertrouwen te pas komt. Doch wij moeten ons nauwkeurig rekenschap geven van wat eigenlijk vertrouwen is. Het is iets dat gedurig, telken dage, van toepassing is, waaraan men zich somtijds zeer lichtzinnig, meestal zeer noode overgeeft en waarbij men eigenlijk altijd gaarne alle mogelijke voorzorgen neemt, ten einde niet bedrogen uit te komen. In het dagelijksch leven heeft men tallooze malen de hulp noodig van een geneesheer, een rechtsgeleerde, een onderwijzer, een bouwkundige, of men wenscht betrekkingen aan te knoopen met een handelaar of een fabrikant, en bijaldien men keuze heeft, wendt men zich tot dengene, die het meest vertrouwen waardig schijnt. Voor het vertrouwen, dat men in hem stelt heeft men eenigen grond in 't geen men verneemt omtrent de wijze, waarop hij jegens anderen gehandeld heeft, in 't geen men waarneemt omtrent geheel zijn zedelijk karakter, in de wijze, waarop hij zich voordoet of de zaken, waarvan sprake is, voorstelt. Zelfs wanneer men geene keuze heeft, stelt men toch meestal nog eenig vertrouwen in dengene, tot wien men zich wenden moet, op grond van het ambt, dat hij bekleedt, of van den titel, dien hij draagt. Heeft men door dit alles nu volstrekte zekerheid? Immers neen: de mogelijkheid blijft altijd, zooals de ondervinding maar al te dikwerf leert, dat men, ook bij het meest gegrond vertrouwen, te leur wordt gesteld. Maar aangenomen, men kon die volstrekte zekerheid erlangen, waar bleef dan het vertrouwen? Gesteld men toont mij met onfeilbare gewisheid aan, dat het te eenenmale onmogelijk is, dat de persoon, met wien ik te doen heb, òf zich vergist òf mij misleidt òf zelf het slachtoffer wordt van het bedrog

---

de Griek verwart *πιστεύω* en *δοκεῖ μοι* niet. (Hieruit wordt ons ook het onderscheid duidelijk tusschen geloofsbelijdenis en geloofsleer = dogmatiek). In het Hebreeuwsch wordt meenen door אמר uitgedrukt, waarvoor nooit האמין zou kunuen in de plaats gesteld worden.

van anderen; men rekent mij voor, dat datgene, wat ik van dien persoon verwacht, noodzakelijk gebeuren moet — ja, dan kan er nog sprake zijn van vertrouwen op de onfeilbaarheid dier bewijsvoering, dier rekening, ook indien ik die zelf gemaakt had, maar voor zooverre er werkelijk volstrekte zekerheid verkregen ware, kwam er inderdaad geen vertrouwen meer te pas.

Ik heb hierover eenigszins breed uitgeweid, omdat het voor het juiste begrip van het Christelijk geloof van het hoogste belang is. Dat dit geloof geene bloote meening, veelmin eene uit de lucht gegrepene beschouwing is, ofschoon het door sommigen daarvoor wordt uitgemaakt, behoef ik niet nader aan te toonen. Komt zoo iets ten opzichte van Jesus Christus (of van den Christelijken godsdienst, naar welke opvatting dan ook) voor, dan zal men toch moeten erkennen, dat zulks eener hoog ernstige zaak, waarbij het om eeuwig behoud te doen is, geheel onwaardig is, dat zij, voor wie het hier de hoogste belangen der menschheid geldt, in hun geloof dan toch geheel iets anders zien. Dat geloof is dan, naar zijn eigenlijk wezen, vertrouwen, een vast, een onbepaald vertrouwen op Christus. Maar daardoor sluit het nu ook alle vooraf verkregene zekerheid uit. Hooren wij het woord, dat Jesus zelf (volg. Joh. 20 : 29) tot Thomas sprak. Niet aan den koelen scepticus, maar aan de vurige liefde van den zwaarmoedigen discipel, die zoo gaarne gelooven wil, maar niet gelooven kan, komt de opgestane Jesus te gemoet en toont hem zijne doorstokene zijde en de teekenen der nagelen in zijne handen. En als deze in verrukking uitroept: „Mijn Heer en mijn God!" beantwoordt Jesus dit met eene ernstige vermaning. „Omdat gij mij gezien hebt, hebt gij geloofd. Zalig zij, die, zonder gezien te hebben, gelooven!" Niet eerst zien, eerst zekerheid hebben, maar eerst gelooven, eerst vertrouwen, op goeden grond voorzeker, maar dan toch vertrouwen zonder voorbehoud, dat is wat Jesus verlangt. Het geloof is dan ook een salto mortale, wel niet in

het wild, maar in eene bepaald aangeweze richting, nochtans een sprong, die zich voor ieder als gewaagd, als dood en verderf dreigend moet voordoen en dien men desniettemin doet naar de aanwijzing, die men ontving. Voor vele jaren hoorde ik SPURGEON preeken. Hij schilderde op de meest aanschouwelijke wijze een huis, dat in brand staat en op welks bovenste verdieping aan een der ramen zich een kind vertoont, waarvoor oogenschijnlijk geene redding meer mogelijk is. Maar beneden staat de vader; hij ziet zijn kind, strekt de armen uit en roept: „Spring!" Vervaarlijke sprong, midden door de vlammen — hoe zal het kind dien wagen? Het aarzelt — maar als het weigert, is het onherroepelijk verloren. En beneden staat de vader steeds roepend. „Spring! Spring!" En het kind vertrouwt zijn vader: het waagt den doodelijken sprong en — opgevangen in 's vaders armen, is het gered. Dat is geloof.

Of is het ook niet zoo met den mensch, den zondigen, den verloren mensch, die zich zijner ellende te nauwernood bewust is, maar die toch voelt, dat hem veel, ja 't onontbeerlijkste, voldoening en rust voor zijn gemoed, ontbreekt. Hij heeft geen vrede met God of — wilt gij liever? — met den onweerstaanbaren loop der dingen. Hij is onvoldaan met het leven en vreest den dood of — hij moet zijn natuurlijk gevoel geweld aandoen en verdooven, om in den dood nog eene uitkomst te zien. Daar komt de prediking van den Christus tot hem. Men verkondigt hem een mensch, maar die Gods Zoon is; een mensch, maar die nooit zondigde; een mensch, maar die met zijn machtwoord de natuur beheerscht; een mensch, maar die stierf voor de zonde der menschheid, tot vergeving van zonden; een mensch, maar die uit de dooden opstond en verheerlijkt is aan de rechterhand Gods. Vreemd, ongelooflijk, onmogelijk aan te nemen: alleen de poging om dat als werkelijk voor te stellen schijnt reeds ongerijmd! En toch, men roept hem toe: „Geloof in dien Jezus, stel op hem uw vertrouwen en gij zijt behouden!"

„Onmogelijk!" luidt het antwoord. „Eer zou men van den top eens torens afspringen, dan op dien mensch zijn vertrouwen te vestigen. Ja, indien men mij zekerheid kon geven, dat hij Gods Zoon is, dat hij nimmer zondigde, dat hij wonderen verrichtte, dat hij vergeving van zonden verwierf, dat hij zelfs den dood overwon — ja, dan zou ik hem erkennen; maar nu —." Heeft wie zoo spreekt ongelijk? Het nuchter verstand zegt: „Neen; men levere het bewijs en ieder zal voldaan zijn." Maar dat bewijs is niet te leveren. Reeds boven wezen wij er op: al deze dingen liggen buiten het bereik van het onderzoek. Het onderzoek naar feiten berust op getuigen; maar waar zijn de getuigen? Kennen wij ze van nabij? Wat waarborgt hunne betrouwbaarheid? Hebben zij goed gezien? Hebben zij nauwkeurig opgeteekend? Zijn hunne berichten in ons bezit? — En met dat al wordt de prediking van den Christus niet tot zwijgen gebracht. En altoos klinkt de roepstem: „Geloof, vertrouw op dien Jesus, en gij zijt behouden." En de nood is toch zoo groot en dreigt nog grooter te worden: de prediking spreekt van een oordeelsdag, door dienzelfden Jesus te houden, waarop alle begoochelingen zullen verdwijnen, waarop alle omwindselen van valsche gerustheid zullen worden afgerukt, waarop niets dat afleiden, niets dat troosten, niets dat verzachten kan, overblijft. En die Jesus, gelijk men hem ons schildert, hoe trekt hij ons aan! Welk een mensch moet dat geweest zijn! O, mocht het waar zijn! De zonden uitgewischt! De dood overwonnen! Gods heerlijkheid de aarde vervullend! Kennis die bevredigt, werk dat blijft, liefde bovenal, liefde die nimmer wordt teleurgesteld! En dat zou die mensch Jesus voor ons kunnen bewerken!..... En altijd door klinkt het woord der prediking: „Geloof, vertrouw op dien Jesus, geef u aan hem over en gij zijt behouden." Is er niet iets in ons binnenste, dat voelt, dat zegt: „Dat is de stem des Vaders?" Geweldig kan de strijd daarbinnen zijn. Nu eens is het, alsof het de grootste

dwaasheid der wereld zou zijn aan die stem gehoor te geven: duizend bedenkingen houden ons terug, de ijdelheid der wereld bevangt ons hart, verstikt ons verstand, bindt onzen wil. Dan weer wordt de nood zoo dringend, 't verleden zoo pijnigend, de toekomst zoo angstig, en te midden van dat alles verschijnt Jesus voor onzen geest zoo liefderijk, zoo troostend, zoo bemoedigend.....

Men gevoelt het, van onderzoek naar feiten, ook al mocht men zich eene wijle er toe zetten, kan geene sprake meer zijn. De Heilige Schrift ter hand te nemen, zich onder den invloed te plaatsen van dien Heiligen Geest, die in Jesus leefde en werkte en waarvan ook die Schrift bezield is, is het meest wat men doen kan. Maar het blijft er bij: het onbewezene en onbewijsbare moet — verworpen worden of — aanvaard. Het te aanvaarden, dat is de daad des geloofs. Dat daarin nu ook voorshands een voorwaarhouden van alles wat, hoe dan ook, aangaande Jesus werd meegedeeld, vaak ligt opgesloten, dit valt niet te ontkennen en daaraan wordt dikwerf de grootste waarde gehecht, onverschillig of het meer van verhalenden dan wel van leerstelligen aard is. Doch dit is de hoofdzaak niet. Waar het op aankomt, is dat Jesus als Behouder erkend worde, dat men hem als zoodanig aanhange, dat men op hem hope, dat van hem alleen alle heil worde verwacht.

4. De onwankelbare vastheid des geloofs ligt daarin, dat aan hem die gelooft Jesus Christus zelf zich persoonlijk openbaart en door zijnen Heiligen Geest in hem werkt.

Het geloof in Christus bevat in zich eene, nog altoos onbewezene, onderstelling, dat hij werkelijk bestaat en leeft. Is deze onderstelling valsch, dan moet dit nu blijken. Het kind heeft den sprong gewaagd, maar is door geene vaderarmen opgevangen. Het is jammerlijk omgekomen: zijn vertrouwen heeft het niet gebaat. „Indien Christus niet is opgewekt," schrijft Paulus (1 Kor. 15: 14 vv.) „dan is ook onze prediking (die Christus als den uit

de dooden opgestane verkondigt) ijdel, nietsbeteekenend, ja een valsch getuigenis tegen God; ijdel is ook uw geloof." Deze laatste woorden beteekenen niet, dat dan het geloof geen genoegzamen grond heeft, dat men om te kunnen gelooven, eerst zekerheid moet hebben van Christus' opstanding, maar dat het geloof dan vruchteloos,[1]) dat het vertrouwen op Christus bedriegelijk is, naardien men van iemand, die gestorven en dood gebleven is, niets te wachten heeft. Daarin ligt opgesloten, dat, zoo Christus door den dood overwonnen is, hij wel geen overwinnaar van zonde en dood kan zijn, dat zijn dood, die dan toch geen werktuigelijk middel tot verlossing is, ook geen heil kan aanbrengen, dat Christus dan ook geene nieuwe levenskracht kan mededeelen, dat er in één woord geene bevrijding van de zonde bestaat: „dan zijt gij nog in uwe zonden." — Maar is het tegendeel waar, beantwoordt de werkelijkheid aan de onderstelling, dan moet ook dit blijken. dan moeten zij, die gelooven, ondervinden, dat hun vertrouwen niet te vergeefs op Christus gevestigd is, dat zij niet meer in hunne zonden en onder de heerschappij des doods zijn. Dat is het, wat Jesus zelf menigmalen en onder verschillende vormen heeft toegezegd. „Die in mij gelooft, stroomen van levend water zullen uit zijnen buik vloeien." (Joh. 7:38) „Ik ben als een licht in de wereld gekomen, opdat wie in mij gelooft niet in de duisternis blijve." (Joh. 12:46). „Ik ben het levensbrood: die tot mij komt zal geen honger lijden, en die in mij gelooft, zal nimmer van dorst gekweld worden." (Joh. 6:35) „Bijaldien iemand mij lief heeft... mijn Vader zal hem liefhebben en wij zullen tot hem komen en woning bij hem maken." (Joh. 14:23) En de Evangelist getuigt: „Zoo velen hem aannamen, hun heeft hij macht gegeven om kinderen Gods te worden, hun die in zijnen naam gelooven." (Joh. 1:12) Wij behoeven al deze beelden hier niet

---

1) Vg. *κενὴ* vs. 14 met *ματαία* vs. 17 = teleurstellend.

opzettelijk te verklaren. Alle geven zij klaarblijkelijk te kennen, dat zij, die Christus liefhebben en op hem hun vertrouwen stellen, daarvan de vruchten zullen inoogsten door hetgeen — niet dat vertrouwen op zich zelf, maar — Jesus Christus in eigen persoon bij hen te weeg brengt.

Het is dus nu de vraag of deze toezeggingen inderdaad zijn verwezenlijkt, of zij, die in Christus gelooven, dan nu ook werkelijk ondervinden, dat hun geloof niet vruchteloos is, dat „hun Verlosser leeft." Maar kan dit nog eene vraag zijn? Is er niet eene wolke van getuigen door alle eeuwen heen, van den vroegsten tijd af tot op den huidigen dag, die op verschillenden toon en met verschillende bijzonderheden, nochtans luide en eenstemmig verklaren, dat de Heiland wonderen, ja verbazende wonderen aan hen heeft verricht. Het is dan ook eenvoudig onmogelijk alles bijeen te brengen, wat zich hier aanbiedt. Evenwel, alvorens ook slechts een weinig daarvan aan te voeren, maken wij hier eene opmerking, die zeer zeker van belang is ten opzichte van de bewijskracht dezer getuigenissen. Bewijskracht, in den strengen zin des woords, hebben zij voor hen, die niet in Christus gelooven, niet. Loochenen kunnen zij ze niet, maar zij kunnen er eene andere verklaring van geven. [1]) Zij kunnen ze houden voor psychologische verschijnselen, gelijk dit menigmaal ten aanzien van alles, wat tot den godsdienst behoort, geschiedt, verschijnselen, die natuurlijkerwijze bij den mensch ontstaan, doch die niet door de werking eener kracht buiten den mensch en welke de mensch als zoodanig kennen kan, voortgebracht zijn. Zij zullen die verschijnselen met belangstelling gadeslaan, zij zullen er hunne empirische kennis van den mensch door uitbreiden; maar er zich door laten overtuigen, dat de gekruiste Jesus van Nazareth uit den dood is opgestaan en persoonlijk leeft en werkt — dàt zullen zij niet.

---

1) Men denke aan het woord der Farizeën (Mt. 9 : 34 en ll. parall.). „In [gemeenschap met] den Vorst der booze geesten werpt hij de booze geesten uit."

En toch houden wij deze getuigenissen ook van hen niet terug. Zij behooren tot de prediking van Christus waarvan wij boven spraken en er is geen twijfel aan, dat dit deel der prediking, wellicht meer dan eenig ander, geschikt is om de aandacht op Christus te vestigen, om indruk te maken op het gemoed en om alzoo voor het geloof den weg te banen. Hier geldt ten allersterkste het „Kom en zie" en de vrucht daarvan kan zijn wat (volg. Joh. 4:42 vg. 29) de Samaritanen tot de vrouw, die Jesus het eerst ontmoet had, zeiden: „Wij gelooven niet meer wegens 'tgeen gij gesproken hebt, want wij zelve hebben gehoord en weten, dat deze in waarheid de Redder der wereld is."

Van meer beteekenis nochtans zijn deze getuigenissen voor hen, die zelve gelooven en ongetwijfeld ook dezelfde ervaringen hebben, maar het zich nog niet duidelijk bewustzijn en daarom ook nog niet recht beseffen, welk eene kracht voor hen zelve daarin gelegen is. In Christus geloovende en alles van hem verwachtende, zoeken zij toch vaak steunsels en hulpmiddelen voor hun geloof, die zij in waarheid niet behoeven en die hen veeleer in gevaar brengen. Ik bedoel hier bepaald het onderzoek naar de feiten. Daar de oorsprong van hun geloof in mededeelingen lag, die, gelijk wij opmerkten, eensdeels van verhalenden, anderdeels van leerstelligen aard waren, meenen zij licht, dat de inhoud dier mededeelingen onafscheidelijk is van hun geloof, dat hun geloof daarmee staat en valt. En wat is daarvan het gevolg? Een van beiden: òf het onderzoek wordt aan banden gelegd of eenigermate vervalscht door waarde te hechten aan zoogenaamde bewijzen, die weinig of geene waarde hebben, òf, en dit is veel erger, wanneer het onvoldoende dier bewijzen op een of ander punt aan het licht komt, loopen zij gevaar schipbreuk te lijden aan hun geloof; de staf, waarop zij leunden, is gebroken: wie behoedt hen voor den val? O, voorzeker kan ook dàn nog de levende Christus hen vasthouden, maar het is niet te ontkennen,

hun gevaar is groot. Daarom wijzen wij hen vooral op hetgeen de Christus, in wien zij gelooven, in allen, die op hem vertrouwen, werkt. Waar zij slechts leeren, van alle andere hulpmiddelen afziende, op Christus alleen te vertrouwen, daar wordt hun geloof onwankelbaar vast. Dan loopt het geen gevaar, dan gaat het als bij voorbaat in aanschouwen over.

Zoo was het, om geen ander te noemen, met den Apostel Paulus. Wel zegt hij (2 Kor. 5:7): „Wij wandelen in geloof en niet in aanschouwen." Wel trekt hij (vs. 6, 8) eene scherpe scheidslijn tusschen het „te huis zijn in het lichaam" en het „te huis zijn bij den Heer" [1]), en daarom ziet hij met goeden moed de verwisseling van „te huis" te gemoet. Maar is er dus voor hem ten opzichte der woning nog eene scheiding, in den geest bestaat er reeds voor hem eene nauwe, innige vereeniging met den Heer. Gelijk Jesus (volg. Joh. 15:5) de betrekking die er tusschen de zijnen en hem zelf bestaat, vergelijkt met het verband tusschen de ranken en den wijnstok, zoo spreekt Paulus ook (Rom. 6:5) van een met Christus tot ééne plant „saamgewassen zijn." Hij is „verzekerd, dat niets ter wereld hem scheiden kan van de liefde Gods, in Christus Jesus onzen Heer [betoond]," (Rom. 8:38, 39) en daarmee kan hij niet bedoelen, dat Jesus Christus slechts een tijdelijke factor in de betooning dier liefde zou geweest zijn. Hij spreekt van Christus als aan de rechterhand Gods gezeten en daar zijne voorbede voor ons tot den Vader richtend (vs. 34), en hij heeft dus de liefde Gods op het oog, niet die God ons eenmaal betoond heeft, maar die God ons, in de gemeenschap met Jesus Christus, voortdurend betoont. Die gemeenschap met Jesus Christus kan Paulus voor zich zelf en voor alle geloovigen geen oogenblik uit het oog verliezen.

---

1) Weizsäcker vertaalt 2 Kor. 5:6 zeer gelukkig: „Bedenkend dass wir, so lange wir unsere Heimat in Leibe haben, der Heimat beim Herrn ferne sind."

Dat veelbeteekenend ἐν χριστῷ ἰησοῦ vloeit hem als 't ware onwillekeurig uit de pen. (Vg. o. a. 1 Kor. 1 : 1—9; 4 : 14—17). En zoo komt hij er dan ook eenmaal toe in eene hoogst belangrijke plaats (Gal. 2 : 20) eene beschrijving van zijn eigen geestelijk leven te geven, in dezer voege: „Ik ben met Christus gekruist en ik leef, niet langer *ik*, maar in mij leeft *Christus*, en wat ik nu in het vleesch leef, dat leef ik in het geloof in den Zone Gods, die mij liefgehad en zich zelf voor mij overgegeven heeft." Daarin gaat hij geheel op. De stem van zijnen Heer hoort hij in zijn binnenste, als hij over zijne zwakheden klaagt en om bevrijding daarvan bidt: „Mijne genade is u genoeg," (2 Kor. 12 : 9) en terwijl hij mitsdien het liefst veeleer roemen wil in zijne zwakheden, opdat de kracht van Christus als eene beschuttende tente zich over hem neerlate, zoo voelt hij zich dan ook in Christus sterk: „In iedere zaak en in alles ben ik ingewijd: èn verzadigd te worden èn honger te lijden, èn overvloed te hebben èn te kort te komen, alles vermag ik in hem, die mij macht geeft." (Phil. 4 : 12, 13.)

Ziedaar de levenservaring van Paulus in zijn vertrouwen op Christus. Het wezen zijner gemeenschap met Christus waag ik niet te beschrijven, maar het komt mij voor, dat, gelijk hier op aarde tusschen verwante geesten, die elkander innig liefhebben, zulk eene betrekking kan bestaan, dat zij elkander ook zonder woorden of teekenen verstaan, er ook tusschen den verheerlijkten Christus en hen, die zich vertrouwend aan hem overgeven, een wederzijdsch verband (een *rapport*) bestaat, waardoor de Heiland verstaat wat er in 't gemoed der zijnen omgaat en zich evenzeer aan hunnen geest mededeelt, antwoord geeft op al hunne vragen, licht en kracht en geduld en hope en alle geestelijke gaven in hen overstort. Dat is het, wat Paulus in één woord samenvat, als hij zegt (Gal. 1 : 15, 16): „Toen het Gode behaagde zijn Zoon in mij te openbaren," mij in die levensgemeenschap met Christus te brengen.

Zoo is het dan ook — ik durf dit met vertrouwen zeggen, al is het niet geraden hiervan bepaalde voorbeelden aan te halen — zoo is 't dan ook te allen tijde in meerdere of mindere mate met allen gegaan, die hun vertrouwen in waarheid op Christus hebben gevestigd. Dat zij niet allen in staat waren zich zelven en anderen van deze levensgemeenschap met Christus even helder en levendig rekenschap te geven als Paulus, kan niet ontkend worden, maar maakt geen wezenlijk verschil. Om iets werkelijk te bezitten en te ervaren, is het nog niet noodig, dat men er zich duidelijk van bewust zij. Hoe veel genieten wij zelfs in het dagelijksch leven zonder er bij te denken en zou dat dan in het hoogere leven onmogelijk zijn? Maar, velen zullen gewis ook nu nog èn in staat èn bereid gevonden worden getuigenis af te leggen van 't geen hun de gemeenschap met Christus geschonken heeft. Om het in één woord uit te drukken, zij zijn met Christus uit den dood in het leven overgegaan. Hun geheele leven is van aard en strekking veranderd: zij leven niet meer voor zich zelve, voor het vleesch, voor de wereld, maar in Christus voor God. Het oude is voorbijgegaan, in Christus is hun alles nieuw geworden, zij zelve een nieuw schepsel. En naarmate zij nochtans levendiger gevoelden, dat zij het niet gegrepen hadden, dat zij niet tot volkomenheid gebracht waren (Phil. 3:12), naar die mate ervoeren zij ook telkens, onder allerlei omstandigheden, sterker de nabijheid en den krachtigen invloed van hunnen Heer. Nu eens, daar zij als vrucht van hun geloof de heiligmaking najaagden, drukte hen 't gewicht hunner zonden, scheen hun de strijd tegen hunne verkeerde neigingen en de verlokkingen der wereld en de aanvechtingen des Boozen gansch hopeloos. Dan weer dreigden zij te bezwijken onder de smart, waarmee hartverscheurende verliezen hen overstelpten. Elders werd hun levensweg hun duister, zij begrepen niets van de bedoelingen Gods met de lotgevallen, die hij over hen beschikte, alles werd hun een raadsel, waarvan zij de

oplossing niet vinden konden. Zij begonnen, naar welke aanleiding dan ook, aan zich zelve te wanhopen, te twijfelen aan hun eigen geloof, te vreezen, dat God hen verlaten had: het werd nacht om hen heen. Maar te midden van den storm der hartstochten, het vlijmen der smart, de slingeringen van hun gemoed, daar kwam tot hen, vaak nog voordat zij er aangedacht hadden tot hunnen Heiland de toevlucht te nemen, zijne zachte, maar vaste stem: „Vreest niet, gelooft alleenlijk!" Daar werden zij gesterkt, getroost, bemoedigd, verlicht. Is dat niet de vervulling van Jesus' toezeggingen? Zijn dat niet die stroomen van levend water, dat licht, dat levensbrood door hem beloofd? Is het hun niet, alsof God zelf zijn intrek bij hen had genomen? Zijn zij niet door de kracht des Geestes, die Jesus in hen uitstort, kinderen Gods geworden? Getuigt niet die Geest, die in hen werkt, dat zij het waarlijk zijn? En dan de doodsure: o, hoe velen hebben wij, waar alles hun ontviel, met het oog op den Christus en als aan zijne hand, dankbaar en blijmoedig de eeuwige heerlijkheid in zien gaan!

En nu, wat vraagt men naar zekerheid? Is er andere zekerheid noodig, dan deze? Het geloof, wij zagen het, was een sprong, niet zonder redelijken grond, maar toch zonder voorafgaande zekerheid, gedaan. Waar zijn de geloovigen met dien sprong gekomen? In de grondelooze diepte? — Neen, op den vasten grond van de „Rots der eeuwen." Nu eerst hebben zij zekerheid erlangd. — Waarvan? Van alles wat men hun verhaald had? — Neen, maar juist van datgene, wat zich uit zijn aard aan het historisch onderzoek onttrok. Nù weten zij, dat Jesus Christus niet bij de dooden te zoeken is, want hij heeft zich als den Levende aan hen geopenbaard. Nù weten zij, dat hij geene zonde gekend heeft, want hij is Gode gehoorzaam geweest tot den dood. Nù weten zij, dat hij door zijn gansche verlossingswerk hun de vergeving hunner zonden heeft verworven, want in hem hebben zij de liefde Gods ervaren. Nù weten zij, dat hij de een-

geboren Zone Gods is, want in hem zijn ook zij zelve kinderen Gods.

5. De vrijheid des geloofs bestaat daarin, dat de geloovige (gelijk hij in Christus van alles is vrij gemaakt) zich (voor zooverre hij daartoe geroepen wordt) op het onderzoek kan toeleggen, ook van alles wat op Jesus Christus betrekking heeft, en zich de verkregene resultaten daarvan kan toeeigenen zonder gevaar te vreezen voor zijn geloof.

Over de vrijheid van den Christen in 't algemeen behoeven wij hier niet uitvoerig te handelen. Het is voldoende te herinneren, dat de geloovige aan niemand of niets ter wereld onderworpen is dan aan Christus alleen, door wiens Heiligen Geest hij bezield en bestuurd wordt en in wien hij tot verzoening, tot overeenstemming met God is gebracht. Hij mag zich aan geene enkele verstandelijke voorstelling of uitwendige handeling of zelfs inwendige gewaarwording gebonden achten, die men hem zou willen opleggen en opdringen. Gods wil, in Christus geopenbaard, is zijn eenige regel- en richtsnoer, maar naarmate zijne levensgemeenschap met Christus inniger, gelijkmatiger, bestendiger wordt, naar die mate zal ook zijn verstand, zoowel als zijn hart en zijn wil, gereinigd en geheiligd worden en wordt hij in ieder opzicht vernieuwd naar het beeld Gods.

Maar de vraag doet zich op, naardien wij boven reeds met enkel woord te kennen gaven, dat het historisch onderzoek, ook omtrent hetgeen Jesus Christus betreft, onafwijsbaar is, of de geloovige daaraan werkelijk deelnemen mag en kan, onbekommerd over het resultaat. Ik aarzel geen oogenblik deze vraag toestemmend te beantwoorden, doch niet zonder eene gewichtige, hierboven reeds uitgedrukte, beperking: voor zooverre hij daartoe geroepen wordt. Het onderzoek naar feiten is ontegenzeggelijk de zaak van de beoefenaren der wetenschap. Dit onderzoek is zoo moeilijk, het eischt, vooral in den tegenwoordigen staat van zaken, zoo uitgebreide en veel-

soortige kundigheden, dat het inderdaad niet voor iedereen geraden is zich daarmee in te laten. Niet, dat het eenigszins mijne bedoeling zou zijn de mannen der wetenschap bovenmate te verheffen, alsof zij inderdaad hooger stonden dan andere geloovigen. De ware geloovige, die in onmiddellijke gemeenschap leeft met den Heer, behoeft als zoodanig voor niemand onder te doen. Maar de wetenschap is ook eene gave Gods, van Hem, die talenten uitdeelt, één, vijf, tien, naar zijne wijsheid en tot bevordering van het heil der gemeente. Van wie vele talenten ontvangen heeft, zal veel geëischt worden, hij is gehouden ze te gebruiken, er mee te woekeren. Maar „niemand kan iets aannemen (zich toeëigenen), tenzij het hem uit den hemel gegeven zij." (Joh. 3 : 27). Daarom is het voor dengene, die de gave der wetenschap niet ontvangen heeft, plichtmatig aan dat onderzoek niet rechtstreeks deel te nemen. Hij moge er kennis van nemen, zoo zijn verstand daarvoor genoeg ontwikkeld is; hij matige er zich geen oordeel over aan. De gemeente in 't algemeen heeft slechts winst te doen met hetgeen God haar door de wetenschap schenkt, de resultaten der wetenschap dankbaar aan te nemen. Het kan zijn, ik erken het, vooral in tijden van groote ontdekkingen en vorderingen in verschillende vakken van wetenschap en daaruit voortspruitende veranderingen in de geheele opvatting van allerlei zaken, dat het onderzoek resultaten oplevert, die vreemd schijnen en die menig geloovige als onbestaanbaar met zijn geloof beschouwt. Wat zal deze? — Zeker niet die resultaten met hooghartige verachting der wetenschap verwerpen. Evenmin zich aan eene bestrijding wagen, waarvoor hem de noodige kundigheden ontbreken. Allerminst den blaam des ongeloofs werpen op hen, die tot deze resultaten gekomen zijn en die wellicht niet minder oprecht van geloof zijn dan hij, niet minder van ganscher harte zich hebben toegewijd aan den Heer. Maar aan den anderen kant, de zoodanige is zeker ook niet gehouden zich voorstellingen te laten

opdringen, die hij in zijn geloofsleven niet vermag op te nemen: hij legge ze met bescheidenheid en kalmte ter zijde, totdat misschien hem daarover nog eenig licht opga. Ook dit is de vrijheid des gelooofs, dat de wetenschap hem geen dwangjuk kan opleggen. En zijn er dan soms bij hem, uit gebrek aan kennis of uit mindere geoefendheid des verstands, minder juiste voorstellingen, voorwaar 't zal geen schade doen aan zijn geloof.

In 't bijzonder is hier eene zeer teedere roeping voor hen, die als voorgangers der gemeente het woord van Christus moeten prediken en hunnen medegeloovigen tot leidslieden moeten zijn. Dat voor deze eene wetenschappelijke opleiding volstrekt noodzakelijk is, mag niet geloochend worden. Zij moeten, wat men noemt, op de hoogte der wetenschap zijn, d. w. z. weten, welke vragen zijn opgeworpen, hoe ver men in de beantwoording daarvan gekomen is, bovenal langs welken weg (door welke methode) die antwoorden verkregen zijn. Maar daarom zijn zij zelve nog niet altijd in staat aan het wetenschappelijk onderzoek deel te nemen en dus de verschillende antwoorden, die gegeven zijn te beoordeelen. Allereerst is het dan ook voor hen de vraag, wat zij in hun persoonlijk geloofsleven kunnen opnemen, wat niet. Maar bovendien hebben zij zich wel te wachten, eensdeels op onbekookte wijze resultaten mee te deelen, die voor hen zelve zekerheid en zelfs hooge waarde hebben, maar waarvoor het geloofsleven der gemeente niet rijp is, anderdeels vooral, met geleende veeren pronkende en op het gezag van dezen of genen steunende, zich voor te doen, alsof zij alles onderzocht hadden en bevoegd waren uitspraak te doen. Ook voor hen komt het bovenal op eene innige en bestendige gemeenschap met Jesus Christus aan, en waar die aanwezig is, daar ontvangt men van hem zelf het licht en de wijsheid, die men als voorganger der gemeente behoeft, en is tevens de prediking van dien Christus zóó rijk, zóó vruchtbaar, zóó verheffend, dat veel van 'tgeen de mannen der wetenschap bezig houdt,

onaangeroerd kan blijven en dat de onjuiste voorstellingen, die, 'tzij door leeraar of gemeente, er mee verbonden worden, als 't ware geheel verdwijnen.

Intusschen is het nu ook de vraag: Wat zijn resultaten der wetenschap? Is iedere nieuwe meening, die door dezen of genen beoefenaar der wetenschap wordt in 't midden gebracht en met eenige scherpzinnigheid toegelicht en verdedigd, daarom reeds resultaat van wetenschap? Is alles, wat men uit andere vakken van wetenschap, te recht of te onrecht, heeft overgenomen, daarom ook resultaat van het onderzoek aangaande 'tgeen Jesus Christus betreft? — Resultaten van wetenschap ontstaan langzaam en niet dan na veelzijdig onderzoek. De eerste ontdekking heeft wellicht plaats gehad bij één enkelen lichtstraal, die in den geest eens onderzoekers viel. Maar eer hetgeen aldus ontdekt werd, volkomen was waargenomen, van alle kanten getoetst, met alles waartoe het in betrekking staat vergeleken, moet er vaak lange tijd verloopen, ontstaan er velerlei onzekerheden, bedenkingen, verschil van beschouwing, moeten velen en nogmaals velen bij herhaling er zich mee bezig houden, voor en aleer zich in den kring der onderzoekers eene bepaalde overtuiging vormt, waarin wellicht, om velerlei redenen, niet allen deelen en die zich toch telkens op nieuw aan den onbevooroordeelden onderzoeker opdringt. De dwalingen der wetenschap kunnen niet anders dan door voortgezet onderzoek worden te recht gebracht. Resultaat der wetenschap is alleen dat, wat langs dezen weg zich van alle zijden aanbeveelt en door opname in den geheelen gedachtenkring — hier mag men nu ook in 't bijzonder zeggen in het geloofsleven — der onderzoekers als waar is erkend.

Deze opmerking zal zeker tot groote bescheidenheid en behoedzaamheid manen, waar het er op aankomt iets als resultaat van wetenschap aan te nemen. Maar zal het daarom den wetenschappelijken geloovige weerhouden ook alles, wat aangaande zijnen Heiland en Heer werd mee-

gedeeld, aan nauwgezet onderzoek te onderwerpen? Zal hij terugdeinzen, waar zich iets aan hem voordoet, dat hij zich tot nog toe niet zóó had voorgesteld? Zal hij vooraf vaststellen, wat resultaat van het onderzoek zijn mag, wat niet? Een ieder gevoelt, dat dit ongerijmd zou zijn en niemand is er minder toe geneigd dan die zich geheel aan Christus heeft overgegeven en voortdurend de krachtige werking van dien Heer in zijn geheele in- en uitwendige leven bespeurt. Of erkent hij niet, dat ook het wetenschappelijk onderzoek een der duizenden middelen is, waardoor ook nu nog God zich zelf en de waarheid, die uit Hem is, openbaart. Van zijnen Heiland kan niets hem berooven. Het is mogelijk, dat hij hem onder wetenschappelijk onderzoek gevonden heeft, niet uit dat onderzoek is zijn geloof ontstaan, maar uit den invloed, dien Christus zelf op hem heeft geoefend. Daarom kan het geloof ook niet door het onderzoek te loor gaan: wat de wetenschap niet heeft gegeven, dat ontneemt zij ook niet. Mocht dit somtijds schijnen het geval te zijn, daar geldt het woord van den Apostel (1 Joh. 2:19): „Uit ons midden zijn zij weggegaan, maar zij behoorden niet tot ons; want indien zij tot ons behoord hadden, zouden zij met ons gebleven zijn."

Stel nu het ongunstigste geval, dat bij mogelijkheid denkbaar is, en dit mogen en moeten wij stellen, opdat men niet meene, dat wij, den Christen volkomene vrijheid toekennende, toch het onderzoek op eene of andere wijze willen beperken en aan banden leggen. Wij nemen dus aan, dat het resultaat van het onderzoek hierop neerkomt: alle geschriften des Nieuwen Testaments zijn onecht, d. w. z. eerst later geschreven en door andere personen, dan wier namen zij dragen; alle gelijktijdige berichten ontbreken; wij weten niets dan door volksverhalen, waarvan wij de bron niet kennen en die elkander tegenspreken; er is, in één woord, geen enkel punt in het leven van Jesus, dat volkomen vast staat en waarvan wij de toedracht met juistheid kennen: Jesus

van Nazareth is geen historisch persoon. Kan de geloovige dat resultaat in waarheid aanvaarden? Waar blijft dan zijn geloof? — Laat ons wèl onderscheiden: wat verliest de geloovige door dit resultaat? Een weinig historische kennis, die hij meende te bezitten. Omtrent alles, wat men van zijnen Heer verhaalt, is hij nu in het onzekere. Van het aardsche leven, dat hij hem toeschreef, weet hij nu weinig of niets. Wel blijft het hem vreemd, ja onbegrijpelijk, dat dat vermeende aardsche leven in zoo vele opzichten geheel beantwoordt aan 't geen hij voelt en ondervindt, dat Jesus Christus voor hem is. Wel merkt hij op, dat dit wetenschappelijk resultaat altoos slechts negatief is: de bewijzen vóór de gewaande feiten ontbreken, maar het voldingend bewijs dat Jesus Christus op aarde niet geleefd heeft, is niet geleverd en kan niet geleverd worden. Dat iets geschied is, kan door getuigen gestaafd worden, niet dat het niet is geschied, zij het dan ook op geheel andere wijze dan werd beweerd.[1]) Maar het zij zoo: het onderzoek der feiten leert, dat geen enkel daarvan werkelijk als feit is gewaarborgd. De geloovige moet en wil het erkennen: Jesus van Nazareth is geen historisch persoon. Welnu, staat hij hierin zoo ver af van Paulus, die aan diezelfde Korinthiërs, in wier midden hij niet besloten had iets anders te weten dan Jesus Christus en dien als gekruiste (1 Kor. 2:2), — aan diezelfde Korinthiërs schrijft (2 Kor. 5:16): „Indien wij ook Christus naar het vleesch (in zijne menschelijke, aardsche verschijning) gekend hebben, kennen wij hem nu toch [als zoodanig] niet meer." Voor Paulus is Christus alles naar den geest, in zijne geestelijke werkzaamheid, in zijn hemelsch leven. Zoo is het feitelijk voor ieder werkelijk geloovige, ook waar het door dezen nog niet recht wordt erkend. En zoo nu iemand den geloovige,

---

1) Hier komt de regel te pas: de getuigenis van één, die het gezien heeft, weegt zwaarder dan de getuigenis van tien, die het niet hebben gezien.

die het beweerde resultaat der wetenschap aanvaardt, in het aangezicht wilde werpen: „Nu dan, als Jesus van Nazareth geen historisch persoon is, dan is uw Christus een hersenschim, dan hebt gij geen Heiland meer" — Wat zou zijn antwoord zijn? — Met heilige geestdrift en onverstoorbare kalmte zou hij zeggen: „Dàt nooit: door al die onbetrouwbare berichten, door al die verhalen, welke nu de wetenschap heeft gelogenstraft, heb ik van dien Christus gehoord, is mijne aandacht op hem gevestigd, is mijn hart tot hem getrokken; van duizenden heb ik vernomen, wat hij voor hen was; zóó heb ik ook gewaagd in hem te gelooven en hij heeft mijn vertrouwen niet beschaamd; hij is mij voorgekomen. hij heeft mij de reddende hand toegestoken; ik heb dien gegrepen; hij houdt mij vast; hij doet mij gedurig gevoelen en ondervinden, dat hij mij nabij is. En zou ik nu, omdat ik moet erkennen, dat de bezwaren, door de wetenschap tegen zijne vermeende geschiedenis ingebracht, gegrond en (voor als nog, voor mij althans) niet uit den weg te ruimen zijn, — zou ik nu moeten zeggen, dat hij niet bestaat, dat hij niet leeft, dat hij de Behouder van zondaren, de Middelaar Gods en der menschen niet is? — Ach, het baart mij eene onuitsprekelijke smart, dat gij en zoo vele anderen hem niet kent. Maar ik ken hem; dat is mijn troost, mijne blijdschap, mijne kracht. Aan ieder, die 't hooren wil, zal ik hem prediken. Och, of ook gij wildet gelooven! Wat zoudt gij zalig zijn!"

Dr. J. J. P. Valeton,
Hoogleeraar te Groningen.

Naschrift. Nadat dit opstel reeds in Maart van dit jaar door mij geschreven, maar nog niet ingezonden was, werd op den 8sten Mei ll. de gewone vergadering der Provinciale Groninger Predikantenvereeniging gehouden, waar o. a. ook de vraag: Is het geloof onafhankelijk van de resultaten der critiek? aan de orde gesteld was. Ik

voelde mij opgewekt, aldaar de vijf stellingen en enkele gedeelten der toelichtingen, in dit stuk vervat, voor te dragen. Dat ik daar, naast eene waardeering, waarvoor ik erkentelijk was, ernstige bestrijding bij meer dan een mijner hooggeachte ambtgenooten vond, verwonderde mij niet. In hetgeen tegen mij werd ingebracht, was één punt, waarbij ik hier nog even wensch stil te staan, omdat het wellicht ook door anderen zal geopperd worden. Men meende, dat ik tot het aloude gnosticisme verviel, waarbij de Christus in een denkbeeldigen Aeon werd omgegoten. Ik merk hiertegen aan, 1° dat de Christelijke gemeente, bij hare prediking van den Christus altijd van de (ex hypothesi door de wetenschap gelogenstrafte) geschiedenis van Jesus van Nazareth zal uitgaan; 2° dat de ondersteld onwaarheid der berichten aangaande Jesus van Nazareth nog niet bewijst, dat de Christus in 't geheel geen aardsch leven gehad heeft, van waar zijne werking op de eerste geloovigen (bijzonder zijne Apostelen) aanvang heeft genomen en dat ook voor zijn hemelsch leven en zijn geheele verlossingswerk van wezenlijke beteekenis is; en 3° dat er van geen denkbeeldigen Christus sprake kan zijn, aangezien de geloovigen den invloed, den verlichtenden, den vertroostenden, bovenal den heiligenden invloed ondervinden, dien hij, de buiten hen levende Christus, feitelijk op hen oefent. Dat die invloed wel in hen gevoeld wordt, maar niet van hen zelve uitgaat, blijkt genoeg daaruit, dat hij dikwijls, in de meest verschillende vormen, in strijd met hun natuurlijk bestaan is, weshalve ik ook uit beginsel niet van (subjectieve) geloofservaring, maar van (objectieve) gemeenschap met Christus sprak.

J. J. VAN OOSTERZEE,

als Homileet en Evangelieprediker.

Met een gevoel van stillen weemoed, zet ik mij in deze dagen, die vooral den laatsten tijd van zijn leven weder voor mijn' geest brengen, neder, om eenige regelen te wijden aan het werk van den man, wiens naam ik niet behoef vóór mij te zien, om hem in mijne dankbare herinnering te bewaren. — Wanneer prof. van Oosterzee langer voor de zijnen en zijne vele vrienden ware gespaard gebleven, aan den lust om zich op het gebied der godgeleerde wetenschap te bewegen, zou het hem wel nimmer ontbroken hebben; en ook onze redactie had reeds van hem de gewaardeerde toezegging dat, spaarde de Heer hem leven en kracht, de eerste jaargang van dit tijdschrift niet ten einde zou spoeden, zonder dat eene bijdrage van zijne hand een openlijk bewijs van sympathie zou geschonken hebben aan het streven van zijne leerlingen en vrienden. In de plaats daarvan wordt nu in dienzelfden jaargang een woord aan hem gewijd. Niet om te schrijven over zijn leven, en ook niet over zijne beteekenis voor het godgeleerd Nederland. Voor zooveel dit nog niet gebeurd is, zal het ter bepaalder plaats zeker geschieden. Maar deze regelen vragen vooral de aandacht om de stem te beluisteren die bepaald uit de werkzaamheid van zijn werkzaam leven

op het gebied van homiletiek en evangelieprediking tot ons spreekt. Wij gelooven daarmede niet de minst belangrijke zijde in de werkzaamheid van dezen veelzijdigen man in oogenschouw te nemen; en, ried hijzelf „het bestudeeren van uitnemende predikers” aan, wie zou niet onder die predikers, die zulk eene studie verdienen en beloonen, gaarne aan hem eene eereplaats gunnen? Waarschijnlijk is Dr. Bronsveld de éénige niet, die het er voor houdt [1]) dat „de roem van van Oosterzee als kanselredenaar duurzamer zal wezen dan éénige andere titel, die hem geschonken werd,” en de geliefde ontslapene zelf liet zich nog in de Voorrede vóór den laatsten bundel Leerredenen, die door hemzelf voor de pers bezorgd werd, [2]) aldus hooren: „Bij al mijne liefde toch voor de godgeleerde wetenschap in haar heerlijk geheel, blijft de practische theologie in mijne schatting de kroon spannen, en zij wederom viert hare schoonste triomfen in eene getrouwe, levenswekkende en daarbij niet al te gebrekkige prediking.”

Er is vaak en veel gesproken over den „stormachtigen opgang,” door van Oosterzee bij zijn optreden gemaakt. Men kent het verhaal hoe het koele Kennemerland in gloed geraakte, en in de dorpen bij Alkmaar met klokgelui en trommelslag bekend gemaakt werd wanneer het tijd werd om „naar stad” te gaan, en „Ds. Oosterzee” te gaan hooren. De toenmaals 27jarige prediker zelf gevoelde zich intusschen daar maar slecht op zijn plaats, want hij was „op zijne eerste standplaats misschien wel een weinig bedorven.” Dus dáár waren de hartelijkheid en geestdrift voor den evangelieprediker nóg grooter geweest dan de historisch gewordene opwinding (of belangstelling?) gedurende de dertien Alkmaarsche maanden. Wie er lust in heeft kan in het „Levensboek” (bepaald

1) In „Mannen van Beteekenis,” bl. 33.
2) Laatste geloofsgetuigenissen, Voorrede, bl. VIII.

voor de vrienden des ontslapenen uitgegeven!) 1) nog nader dienaangaande lezen; en niet onmogelijk zal hij zeggen, wat ik niet tegenspreek, dat „opgang maken" nu nog niet de gelukkigste uitwerking der prediking mag heeten. Van Oosterzee vergat dat in zijne beste oogenblikken ook nooit. En ik verlevendig ook de herinnering aan deze dingen hier niet, om ijdelen wierook te branden ter eere van de nagedachtenis eens mans, die iets beters dan dit, die volle oprechtheid aan ons verdiend heeft; — maar alléén omdat, hetgeen in de persoonlijkheid van dezen prediker niet altijd vrij van zekere ingenomenheid met zulken opgang mocht schijnen, toch billijker beoordeeld wordt door wie zich den omvang herinnert van dit kanselsuccès, dan door wie dien vergeet. Kanselsuccès: een leelijk woord; en ik bedoel er ook volstrekt niet meê te zeggen dat van Oosterzee den zegen niet stelde boven het succès; maar de zekere gisting in het publiek, en de min of meer wereldsche atmosteer, die vooral in den eersten tijd van dezen prediker, onder zijn gehoor was waar te nemen, wettigen, dunkt ons, dit woord ten volle. Iemand die eens een paar dagen in Rotterdam doorbracht vertelde, te huis gekomen, met bijzondere ingenomenheid „hoe goed hij het had getroffen. Des Zaterdags was hij naar de Comedie geweest, waar een beroemd acteur juist een gastvoorstelling gaf, en 's Zondags had van Oosterzee de voormiddagbeurt in de groote kerk!" En toen hij nagenoeg een jaar in Rotterdam gestaan had, verscheen in een soort van toenmaligen Uilenspiegel het bericht dat Dr. van Oosterzee van Rotterdam een op een vlot gebouwde tent gehuurd had, die 10,000 menschen kon bevatten, en dat hij van plan was de steden en dorpen tusschen Rotterdam-Arnhem-Nijmegen op een preekreis te bezoeken! Aangenaam of onaangenaam, al naar gij wilt; maar zulk een bericht schetst toch de meer dan gewone belangstelling, die van Oosterzee vond, overal

1) Hetgeen men toch bij de beoordeeling niet moest vergeten!

waar hij optrad; en het woord kanselsuccès is niet te sterk om zulk eene beweging te teekenen. Zelfs in ingezonden stukken in dagbladen werd vóór en tegen hem partij getrokken, en vóór mij ligt een artikel, waarin G. B(arger?) te V(laardingen?) den handschoen voor Dr. van Oosterzee opneemt tegen prof. Peerlkamp, die in eene voorlezing te Hilversum de (nieuwe!) stelling had verdedigd dat de algemeene opinie niet altijd de ware is, en om haar te staven de bekende oudejaarspreek (1848) had gekozen tot voorwerp eener niet zeer welwillende kritiek. De slotsom van dit onderzoek was dat „de roem, dien de heer van Oosterzee geniet, op rekening was te stellen van eene menigte, die in haar recht om een oordeel te vellen niet ontvankelijk mocht worden verklaard." Dit geschiedde in 1849. De „algemeene opinie," zij mocht dan waar of onwaar zijn, veranderde ten opzichte van van Oosterzee óók na prof. Peerlkamp's lessen niet. Zij vond hoe langer zoo meer bijval; niet alleen hier in 't land maar ook in Duitschland. De Elbingsche leeraar Nesselman gaf omstreeks 1858 zijn Buch der Predigten uit, eene verzameling voor welke alle eeuwen, landen en volken haar contingent geleverd hadden, en Nederland vertegenwoordigd werd door de namen van Thomas à Kempis, Saurin en van Oosterzee. Reeds eenige jaren vroeger (1854) was een bundel (Stemmen van Patmos) onder den titel „Christus unter den Leuchtern" vertaald door Dr. V. F. L. Petri; [1]) en de recensent, die in het Algemeen Handelsblad op de vertaling de aandacht vestigde, eindigde daar zijne aankondiging met de woorden: „Wij twijfelen er niet aan, of van Oosterzee's naam zal spoedig niet slechts over de lippen van Duitsche geleerden, maar ook over die van het duitsche volk zweven, en hij verdient zulks, die een nieuw tijdperk in de Geschiedenis onzer kanselwelsprekendheid heeft geopend."

---

1) Leipzig, bei Wilhelm Engelmann, 1854.

Had die recensent gelijk? Heeft van Oosterzee waarlijk een nieuw tijdperk in de geschiedenis, der kanselwelsprekendheid niet alleen, maar ook der Evangelieprediking geopend? Wij wenschen in de volgende bladzijden een poging te wagen ter beantwoording van deze vraag.

I.

Wanneer wij, met het oog op de beantwoording der bovenstaande vraag, de preeken van v. Oosterzee ter hand nemen, dan mogen wij het jaartal der eerste uitgave niet voorbijzien, maar behoeven evenmin uitsluitend de leerredenen uit het eerste tijdperk te kiezen, tenzij wij de overtuiging hebben, dat 't zij wat den inhoud, 't zij wat den vorm betreft, de latere preeken van onzen prediker iets wezenlijk anders brengen dan wat ons in de eerste bundels ter lezing wordt aaugeboden. Die overtuiging bestaat bij mij niet, hoewel ik niet blind ben voor hetgeen later, vooral in den vorm, is gewijzigd geworden; — en wij mogen dus veilig in het algemeen den inhoud dezer leerredenen vergelijken met hetgeen in de jaren, onmiddelijk aan v. Oosterzee's optreden voorafgaande, van onze vaderlandsche kansels werd gehoord. Dr. Bronsveld geeft in zijn reeds aangehaald opstel, in weinige regelen een zeer te waardeeren teekening van van der Palm's preekmethode, over 't geheel van wiens leerredenen iets kalms lag, „dat waas van optimisme, dat behoorde bij den tijd, die van der Palm bewonderde, en omgekeerd in alle oprechtheid door hem gehuldigd werd." Dr. Bronsveld ziet niet dat van Oosterzee in deze school is gevormd; en ik geloof ook niet dat iemand in van Oosterzee sympathie voor deze preekmanier ontdekken kon. [1]) In het algemeen mag men wel zeggen dat de inhoud van de meeste preeken uit die dagen ons

1) Zie Pract. Theol. I, bl. 196.

onwillekeurig doen zeggen: hoe deftig, hoe bedaard! — en soms zijt ge geneigd het woordje braaf uit te spreken. Een goed prediker zet, als hij lang genoeg werkzaam is, zeker iets van zijn stempel op de gemeente; maar ook omgekeerd stempelt de gemeente, niet zoozeer den prediker als wel de leerredenen die hij uitspreekt en uitgeeft. Zoo waren de dagen van Ewaldus Kist, van Fransen van Eck, van Kaakebeen, anders dan de eerste jaren van van Oosterzee. Wanneer wij de leerredenen van Ew. Kist, nu nog, ruim 80 jaren na de eerste uitgave [1]) inzien, dan begrijpen wij het hoe van der Palm dezen prediker hoogelijk roemde, en hem zelfs tot model heeft gesteld. De kracht van Kist ligt op het terrein der christelijke levensleer, en ook als hij onderwerpen als „de rampzaligheid der hel" behandelt, blijft hij nooit ver van zijn gehoor af staan. Fransen van Eck is als moraalprediker zijn geestverwant te noemen, en heeft in de keuze van zijne onderwerpen al wel getoond welk een blik hij had in de H. Schrift en op het leven. Ik noem uit meerderen, de preek over 2 Sam. XII: 1—7a „des menschen levendig gevoel van het slechte in anderen, gepaard met de bedwelming van zijn eigen geweten;" of die over Matth. XI: 5 „de uitnemende waarde der instelling dat ook aan de armen het Evangelie verkondigd wordt;" of over Job XXII: 2 en 3 „de deugdzame, niet aan God, maar aan zichzelven voordeelig." Maar reeds het noemen van deze onderwerpen toont dat deze leeraar op den kansel een ander was, dan van Oosterzee. In 1836 verschenen twee bundels Leerredenen over het boek Job, door D. M. Kaakebeen, pred. te Amsterdam; een man dien onze oudere tijdgenooten nog gekend en zeer gewaardeerd hebben. Men heeft hem zelfs den Hollandschen Claudius genoemd. Maar wanneer wij nu deze preeken inzien, komt toch onwillekeurig de

1) In 1840 verscheen de derde druk, maar de eerste bundel van dit vijftal was al in 1802 in het licht gegeven.

vraag ons op de lippen: hoe kwam deze prediker aan dien naam? Doch gesteld dat die naam geheel terecht werd gegeven, dan was daarmeê tevens al aangewezen dat Kaakebeen de vertegenwoordiger was van een geheel andere predikwijze, dan die door van Oosterzee is voorgestaan.

Maar wij hebben hier andere namen te noemen. Ik denk aan I. J. Dermout, en vooral aan Elias Anne Borger. Wat de onderwerpen betreft, door Dermout behandeld, daar worden er zeker gevonden die van Oosterzee òf niet gekozen òf in geheel ander licht zou gesteld hebben; over „den bijbel, als het aangenaamste voedsel voor den menschelijken geest" zou het hem zeker moeielijk gevallen zijn te spreken, dewijl hij nooit voorbijzag dat juist datgene in de H. S. wat ons zeer ónaangenaam is, misschien het best voor ons past. Maar ook andere onderwerpen zijn door Dermout behandeld; en de oratorische toon door dezen „Napoleon van den kansel" aangeslagen, is zeker niet zonder invloed op van Oosterzee geweest. In Dermout zag hijzelf den „triomf van het homiletisch talent, harmonisch ontwikkeld in de school van het leven" [1]) en als wij straks den vorm van v. O's preeken nog nader in oogenschouw nemen, zullen wij gelegenheid hebben om op te merken dat de lofspraak op Dermout licht verklaarbaar is in den mond van een man, bij wien men althans eenige gelijkheid van homiletisch talent met dezen prediker kan aantreffen. Maar wanneer ik onder de Hollandsche homileten den naam moest noemen van iemand die in sommige opzichten v. Oosterzee's voorbeeld en voorganger genoemd kan worden, ik noemde niemand anders dan Borger. Niet zonder een glimlach herlees ik in de monografie over Saurin [2]) wat v. Oosterzee zelf zegt over den invloed dien

1) Zie het opstel over Isaäc Johannes Dermout, later opgenomen in de Verspreide Geschriften III. bl. 391.

2) Jacques Saurin, door J. J. v. O. nieuwe uitgave, bl. 114.

Borger gehad heeft op de vorming van evangeliepredikers hier te lande, en hoe van der Palm op dit gebied veel meer gelukkige navolgers gehad heeft dan hij. Want ik weet van zeer nabij hoe van Oosterzee zelf de namen noemde van drie predikers wier voorbeeld op hem van invloed geweest was, en naar wier methode hij getracht had zich te vormen, de namen van Borger, van Jacques Saurin, van Adolphe Monod.

Wanneer wij de preeken van Borger met die van v. O. vergelijken, dan treft ons dadelijk overeenkomst van talent, van smaak en in sommige opzichten ook van toon. Dezelfde voorliefde voor verheven onderwerpen, die Borger toont, is ook aan v. O. niet vreemd,[1]) dezelfde apolegetische ader, die hier wordt aangetroffen, vindt men zoowel in de preeken uit v. O.'s eerste jaren als in de laatsten, door hem ter perse gelegd. Die apologetische toon verklaart voor geen gering deel den gloed, die bij beide predikers is waar te nemen; en wanneer ik nog wijs op de bijbelsche dictie, die een sieraad van Borger's leerredenen is, en door v. O. op den katheder met zijn woord, en op den kansel door zijn voorbeeld is aangeprezen, — dan zijn daar geen geringe punten van overeenkomst genoemd. Ik sla hier uit eene leerrede over Jesaja 40 vers 26, 27 eene bladzijde open: „Menschen, geringer, dan een druppel aan den emmer, dan een stofje aan de weegschaal! heft uwe oogen op, en beproeft of gij, zonder blozen, eischen kunt dat God zich voor U verantwoorde; God, die deze starren rondom den voet van zijnen troon heeft gezaaid. Waar waart gij, toen Hij de aarde grondvestte? geeft het te kennen, indien Gij kloek van verstand zijt. Waar waart gij, toen de morgenstarren

---

1) Ik denk aan onderwerpen als de sterrenhemel; Jezus' geboorte door een zalige gevierd; De gezaligde christen, een beelddrager van zijn Hemelschen Heer; De eeuwigheid, het einde van den aardschen kinderstaat; De Christusregeering voltooid, e. v. a.

vroolijk zongen, en alle Godskinderen juichten? Bindt gij den band van het zevengesternte? Slaakt gij de teugels van den Orion? Voert gij den wagen op zijnen tijd? Leidt gij de beerin met hare kinderen? Kent gij de ordonnantien des hemels? geeft gij aan de aarde uwe bevelen? Zoo antwoordde God uit een onweder aan een' lijder, die Hem rekenschap durfde vragen, en zoo antwoordt hij nog elken avond, als een onbewolkte hemel de grootheid van zijne kracht en de sterkte van zijn vermogen vertoont. — Maar hij antwoordt meer dan dit. Niet uit onweders, maar van den troon der genade, spreekt Hij tot ons in het Evangelie der vertroosting. Hier wordt de lijder op de eeuwigheid gewezen, die alle raadsels zal oplossen, en bij wier heerlijkheid het lijden van dezen tijd niet kan gewaardeerd worden. Voor deze verklaring worde eere toegebracht aan den God en Vader van onzen Heer, Jezus Christus. Het bloed des Verlossers schonk ons den toegang tot God; waarom zouden wij onze oogen niet opheffen naar het Vaderlijke Huis? Immers is de gansche hemel vervuld met de teekenen en zegelen der goddelijke liefde. De zon predikt ons den Vader der Lichten, die zijn licht laat schijnen over goeden en boozen; de wolken vertoonen ons den barmhartigen, die regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen; de regenboog is de waarborg van zijne trouw; de starren roepen ons toe, dat Hij ons niet vergeet, en boven lucht en wolken staat de Redder onzer zielen. Het is genoeg der getuigenissen Gods: wij weten dan, Hij denkt aan ons, en wij bewandelen onzen weg naar de eeuwigheid met het Evangelie van Christus in de hand, en de starren boven ons hoofd. De hemelen zullen eens met een gedruisch voorbijgaan, en al de elementen branden; maar Hij blijft dezelfde, en zijne jaren zullen niet geeindigd worden. Hebt gij het niet gehoord, dat de eeuwige God, de Heer, de Schepper van de einden der aarde, noch moede, noch mat wordt? Hij geeft den moeden kracht, en vermenigvuldigt de sterkte, dien die geene krachten

heeft. De jongen zullen moede en mat worden, en de jongelingen zullen gewisselijk vallen. Maar die den Heer verwachten zullen de kracht vernieuwen: zij zullen opvaren met vleugelen, gelijk de arenden; zij zullen loopen en niet moede worden, wandelen en niet mat worden. Amen."

Wanneer iemand niet weet dat dit een stuk van Borger is, zoudt ge 't hem voor een passage uit v. O. kunnen voorlezen; en zoo zijn er meer gedeelten, die in toon, trant en gloed groote overeenkomst hebben met preeken uit v. O's eersten tijd. Om nog iets te noemen, denk ik aan het slot van de leerrede over 1 Cor. XV: 36, te vinden in het eerste deel, bl. 217: „Koning der eeuwen, hier staan wij op de hoogte, om een blik op U en Uwe grootheid te slaan; maar het brein duizelt, het oog schemert, en met aanbidding vallen wij voor den troon Uwer Majesteit neder .... Rechter in het rijk der natuur en rechter in het rijk der genade, Vader in het rijk der natuur en Vader in het rijk der genade, ongenaakbaar is Uw licht, onuitsprekelijk is Uw naam. Maar wij kennen U door den Zoon, die in Uwen schoot was. Geen slaafsche vrees, maar kinderlijke eerbied doet ons voor U, den Oneindigen, nedervallen, bouwende op die macht en wijsheid en goedheid, die aan natuur hare wetten gaf en voor zondaren den weg naar den hemel baande. Amen."

Hier dezelfde breedheid van opvatting en gespierde gloed van den stijl; hier evenzeer redenaarsvleugels als die bij v. O. aanwezig waren; hier misschien een en ander waarin Borger de meester is gebleven; zoo zijn de inleidingen van Borger vaak geniaal, en het geheel meer gesproken dan georeerd, hetgeen bij zulk een verheven toon bewonderenswaardig moet geacht worden. Maar van de andere zijde heeft v. O. in den vorm, ook al dadelijk in de plannen zijner eerste preeken, deugden die men bij Borger vruchteloos zoekt, en de uitweidingen, die de stukken van den laatsten ontsieren, zijn in die van den eersten vermeden.

Alles saamgenomen wettigt de stelling: „van Oosterzee is een dankbaar leerling van Borger geweest;" maar toch zou ik liever zeggen dat er gelijksoortigheid van oratorisch, dan van homiletisch talent tusschen beiden bestaat, en ook in de stukken die onmiskenbaar de blijken dragen, dat de prediker in die dagen veel met Borger op had, toont zich reeds een oorspronkelijkheid in de groepeering, en een talent in den vorm, die dadelijk doen zeggen: dezelfde aanleg als bij Borger, maar even als bij Borger oorspronkelijkheid. [1])

Doch als wij over den inhoud der preeken van van Oosterzee spreken, daar is het ons door hemzelven gemakkelijk gemaakt het nieuwe daarin aan te wijzen. Hij zelf beschrijft in de geschiedenis der homiletiek, [2]) de plaats die hij wil geacht worden onder de vaderlandsche evangeliepredikers te hebben ingenomen, aldus: De beginselen der dusgenoemde moderne Orthodoxie werden jaren achtereen op den predikstoel gehandhaafd, o. a. door J. I. Doedes en J. J. v. O., de eerste in meer dialektischen en ontdekkenden, de ander in meer apologetischen en oratorischen trant." Wij kunnen het er veilig voor houden dat hiermede de inhoud zijner preeken in het algemeen goed is geteekend· maar de geestverwantchap met Borger valt in het oog, tegelijk met het verschil. Wanneer wij de tekstkeuze van van Oosterzee in dit opzicht nagaan, wij zien duidelijk dat de „apologetische en oratorische trant" bij de keuze van het onderwerp een gewichtige stem in 't kapittel had; en ook in dat opzicht is het geen wonder, en geen wispelturigheid, maar vooruitgang, die niet weinig vóór v. O. bewijst dat zijne sympathie niet bij Borger, en ook niet bij Saurin,

---

1) Verg. met bovenstaande stukken van Borger, de Inl. op de leerr. over 1 Kon. XXII: 34a Dl. II, bl. 184); of op die over Job VII: 1 (Dl. II bl. 226); of de Leerr. over 1 Sam. XVI: 23, (Dl. II, bl. 108), en de geheele leerrede over „de namen der 12 apostelen, door v. O. (in 1845) en door Borger gehouden. (Borger Dl. II, v. O. Dl. V).

2) Pract. Theol. I, bl. 20 vlgg.

maar bij Adolphe Monod is bepaald gebleven. Geen wonder: want zoowel Saurin als Monod zijn in dit opzicht geestverwanten van Borger, dat zij ook apologetische predikers zijn; maar men doet Borger zeker geen onrecht wanneer men van hem zegt dat hij vooral de apologeet voor zekere algemeene godsdienstigheid is, en door de „waarheden" des Evangelies, in milden zin opgevat, onze maatschappelijke toestanden wil verbeterd zien. Saurin's toon gaat dieper; hij is veel meer een boetprediker dan Borger dat kon genoemd worden. [1]) En wanneer wij de „Stemmen van Patmos" (voor 't eerst uitgegeven in 1852) lezen, dan zien wij ook bij v. O. in dit opzicht vooruitgang. Ik kan dan ook niet zonder eenig vriendelijk voorbehoud Dr. Bronsveld's verzekering aanhooren dat „van meet af een toon in zijn (v. O's) leerredenen was, die dieper doordrong dan de toenmaals heerschende;" althans wanneer daarmede bedoeld is dat v. O. „met toenemenden nadruk de noodzakelijkheid van bekeering en wedergeboorte uitkomen deed, en op 't verschil wees tusschen geloovigen en ongeloovigen, tusschen verlorenen en verlosten." [2]) Juist in de eerste leerredenen treedt wel een redenaar met groote kracht en weldadigen gloed op den voorgrond, maar de prediker van een evangelie, dat den éénigen weg ter behoudenis voor anders reddeloos verlorenen wijst, is hier nog niet zóó luid aan het woord. Dat komt eerst later; en vooral nadat hij Monod's kracht heeft begrepen. [3])

Als apologetisch prediker is hij opgetreden, en apologetisch blijft hij preeken. Dat mocht in menig opzicht zijne kracht uitmaken, het had toch ook zijne zeer bepaalde schaduwzijde. Ook als dogmaticus is hij apologeet;

---

1) Wie bv. zijne preek leest over het uitstel der bekeering zal dit toestemmen.

2) Zie Bronsv. a. w. bl. 36, 37. — Bv. de preek over 1 Kor. XII : 4, de verscheidenheid der geestesgaven) is meer „algemeen godsdienstig", dan juist christelijk.

3) Zie ook de voorrede voor de „Woorden des Levens," 1851.

zijne dogmatiek is apologetiek; en van bijna alle onderwerpen is een apologetische zijde afgezien en opgezocht. Maar van daar ook, dat het onderwijzend gedeelte niet altijd sterk is; en sommige onderwerpen te veel als „een beeld van het geestelijk leven" zijn opgevat. Wie bv. de preeken van wijlen prof. Ch. de la Saussaye, met name die over de wonderen of de genezingen, met die van v. O. over hetzelfde onderwerp vergelijkt, zal zeker verschillende punten kunnen noemen waarin v. O. niet bij de la Saussaye achterstaat, maar als hij billijk wil zijn, moet hij erkennen dat het eigenlijke punt waarop het aankomt toch bij den laatste meer tot zijn recht komt. Neem bv. v. O's preek „de storm op zee;" wat doet de prediker? Hij wenscht aan de hand van Mattheus, Marcus en Lucas dit „zinrijk feit" voor te stellen „als een veelbeteekenend beeld," en wel: Een beeld van het christelijk leven, van zijn aanvang, zijn voortgang, zijn einde. BETHESDA is „het beeld der wereld, door de heerlijkheid van Christus beschenen"; en „achtereenvolgens worden wij in en rondom Bethesda getuigen van een ellende zonder peil; een erbarming zonder grens; een weldaad zonder weerga; een roeping zonder voorbeding, een vijandschap zonder eind. Het woord des Heeren, Joh. VI : 48 „Ik ben het brood des levens," wordt in verband gebracht „met een zijner uitstekendste daden," de spijziging nl. der 5000 in de woestijn van Bethsaïda; en achtereenvolgens ziet men hoe Jezus, als het brood des levens, nog dezelfde behoefte ontmoet, nog dezelfde grootheid betoont, nog dezelfde verzading bereidt; nog dezelfde hulde verdient; nog dezelfde scheiding te weeg brengt, als op den dag van en na de spijziging, ons door Johannes beschreven. — „Als op den dag van en na de spijziging," wie hier nauwlettend leest ziet aanstonds dat de tekst Joh. VI : 48 voorgelezen, maar hier het hoofdstuk als tekst gekozen is; en daar is natuurlijk niets tegen. Ook zal ik de eenige niet zijn

die de preek over dit onderwerp in vele opzichten uitnemend noemt; maar als iemand, vooral iemand die dezen prediker meermalen over dergelijke teksten gehoord had, dit plan der preek hoorde aankondigen, dan wist hij vrij wel wat er komen zou; en bepaald onderwezen, met helderder dogmatische begrippen over een zoo aangelegen punt als „Jezus, het brood des levens," verliet hij waarschijnlijk het kerkgebouw niet.

Waarom niet? Omdat de apologeet, ik zeg het met bescheidenheid, den dogmaticus nog wel eens parten speelde, en het den prediker reeds een zeer uitlokkende en omvangrijke taak scheen de kinderen van dezen tijd weder eerst voor zekere algemeene godsdienstigheid te winnen. Vooral in het eerst beheerscht het den toon zijner met zoo vollen gloed geschreven en uitgesproken leerredenen. Merkwaardig is het in dat opzicht te zien hoe hij met goeden moed begint. De eeuw zal, zoo meent de gevierde redenaar, die door „de eeuw" ook zoo danig verwend werd, de eeuw zal nog wel voor het Christendom te winnen zijn, wanneer de predikers maar al het hunne doen om de kinderen van onzen tijd te laten luisteren. Zoo in de preek over de Tempelreiniging: „Voorwaar, wij klagen niet over den tijd, dien wij beleven, al heeft hij gebreken, al wekt hij ook vrees. Liever de veelkleurigheid van het licht, dan de eentonigheid der duisternis; liever een woelige stroom, dan een stilstaand moeras. Ga de toekomst ook zwanger van hevige schokken, de Heer vertraagt de beloften niet. Het welbehagen des Vaders gaat door zijne hand gelukkiglijk voort. Immer verder verspreidt zich het licht, terwijl de nevelen vluchten. Steeds hooger zal de tempel rijzen, steeds zuiverder de bodem worden, en reiner het loflied dat er klinkt, en liefelijker het offer dat er opstijgt." enz. Deze leerrede werd uitgesproken, Zondagavond 2 Nov. 1845. — Wij slaan een tijdperk van zeventien jaren over en hooren in de inleiding op de preek „Voornaam ongeloof" hoe de spreker over zijn tijd zich uitlaat: „Onze

tijd — de natuurkunde spreekt van een dier, dat gedurig anders gekleurd wordt, naarmate het met andere gekleurde voorwerpen in aanraking komt. Maar inderdaad, geen kameleon, dat zoo onophoudelijk wisselt van kleuren, als de gedaante dezer wereld in deze tegenwoordige dagen. Geen veertig jaren meer scheiden dit uur van den dag, die deze verouderende eeuw zal besluiten, en nog kan niemand van verre berekenen, wat in eene volgende bij voorkeur als haar karakter zal aangeduid worden; niet eenmaal is men het daarover eens, of zij eene groote, dan eene kleine eeuw is te noemen. Slechts dit voelen allen, die iets van den ernst des levens verstaan, 't is een moeilijke, een kritische, een zware tijd, om een Apostolisch woord te gebruiken; een tijd, die op ieder gebied met reuzenhand het werk van eeuwen wil sloopen; een tijd, die alles van nieuws schijnt te beginnen, en toch niets voleindigen kan; een tijd van toenemende onverschilligheid, twijfelzucht, tweespalt ten aanzien van het hoogste en beste, en waarbij toch de Godsdienstige vragen, bewust of onbewust op den bodem liggen bij ieder ander verschil," Zoo sprak onze prediker, 16 Februari 1862.[1]) — En wie hem in latere jaren, ook als academieprediker meermalen hoorde, hoorde hem zelden zonder dat eene klacht over den tijd over zijne lippen kwam. Zoo bij de opening van het Zendingfeest op het landgoed Houderingen, 9 Aug. 1871. „Ach, daar is een stem van bloed en van tranen, die rusteloos roept tot den hemel, en het zuchtend schepsel, het komt zelfs op den zonnigsten zomerdag in allerlei vormen ons tegen. Is de oorlogsfakkel voor onze oogen gebluscht, het zaad van nieuwe oorlogen is in alle richtingen nedergestrooid; is de vulkaan, die voor ons oog zijne vlammen heeft uitgebraakt, een oogenblik gestuit in zijne woede, nog slaat de rook in alle richtingen uit, en de grond houdt niet op onder onze voeten te schudden. Het vaderland, zijne trouwste

1) Zie Dl. XI, bl. 113.

vrienden schudden telkens onheilspellend het hoofd; de kerk, wij moeten er maar liever van zwijgen, zullen wij onze vreugd van dezen dag niet vergallen. Daarbij nog zoo menige verborgen doorn in het vleesch; daarenboven zooveel, dat voor het gevoel pijnlijk is, en bitter, en zwaar..... om het even, wij vieren geen feest om hetgeen wij gevoelen, maar op grond van hetgeen wij gelooven, en tevens met het oog des geloofs aanvankelijk van Gods groote werken aanschouwen." 1) En bij het aftreden als academieprediker, in 1877, 2) „Zoo wij, Uwe dienaars om Jezus' wil van harte de waarheid liefhebben, buiten welke er geene zaligheid is, wat dunkt u, moet niet menige wanklank van dezen tijd ons als een zwaard door de ziel gaan, en is het u onbegrijpelijk, zoo hierbinnen soms het woord van den knecht des Heeren bij Jesaia weêrklinkt: „ik heb te vergeefs gearbeid; ik heb mijne kracht onnut en ijdelijk toegebracht?" Ik althans ken een mensch in Christus, en mogelijk kent een enkele uwer hem ook wel, die heden aan een der laatste mijlpalen op den weg van zijn rusteloos leven genaderd, onmogelijk nalaten kan, met weemoed terug te zien. Hoe liefelijk blonk het ideaal voor het oog zijner jonkheid, een getuige der waarheid, maar ook een apostel des vredes te zijn, en met inspanning van alle krachten aan het Godsgebouw der gemeente te arbeiden! En nu, van dat verbleekt ideaal daalt thans zijn oog op de donkere, drukkende, dreigende werkelijkheid; op zooveel arbeids, maar met zoo weinig vrucht ondernomen; op den wassenden stroom des ongeloofs, dien hij vergeefs zocht te stuiten; op de zichtbare eb van menig geloofsleven, dat hij vergeefs zocht te sterken, en „ijdelheid der ijdelheden," zoo klinkt bijna zijn vreugdeloos avondlied.... Maar neen, niet álles, kleinmoedige, zoo gij waarlijk op het vaste fundament hebt gebouwd: wat dáárop gebouwd

1) Dl. XII, bl. 131.
2) Het vaste Fundament (afz. uitg.) bl. 26, 27.

is blijft staan, en zoo iemands werk blijft, die zal loon ontvangen, al werd hij voorts miskend of vergeten."

Ik had veilig den laatsten volzin onuitgeschreven kunnen laten, om bewezen te hebben wat hier te bewijzen valt, hoe v. O.'s oordeel over en de toon tegenover zijn tijd langzamerhand veranderd is. 't Is mogelijk niet alléén aan dien tijd te wijten, maar ook daaraan, dat onze prediker zelf al de diepte der klove die den tijdgeest van het Evangelie scheidde, ook door den voortgang in zijn eigen geestelijk leven, beter heeft gepeild.[1]) Van daar in zijne latere leerredenen een steeds openlijker opkomen tegen „een wetenschap, die alles onzeker maakt;" het aanwijzen van een „oogziekte, die met een inwendige hartekwaal in verband staat;" het appelleeren op „het menschelijke in den mensch" dat zich tegen „deze willekeur van het modern naturalisme" verheft. Vandaar ook het hoe langer zoo krachtiger aandringen op waarachtige persoonlijke bekeering; en evenzeer dat de laatste toon nooit een toon van moedeloosheid is, maar van levende en levenwekkende hoop: „Houdt het in gedachtenis, trouwe, stille dienaars des Heeren! het „schrijven voor de eeuwigheid" kan slechts het deel zijn van weinigen; maar het „bouwen voor de eeuwigheid is buiten niemands bereik. Wat gij vallen ziet, was uw zuchten niet waard; wat blijft staan, het blijft u steunen en schragen, en als menig dwaallicht reeds lang zal zijn uitgedoofd, zullen nog „de leeraren blinken, als sterren, en die er velen gerechtvaardigd hebben als de glans des uitspansels, eeuwiglijk." — Waarlijk, wanneer niet die onwankelbare overtuiging dezen prediker het spreken geboden had, 't ware onbegrijpelijk dat hij niet nog veel meer moedelooze oogenblikken gekend had. Want, men mag het erkennen of niet: als apologeet heeft v. O. een bescheiden succès gehad. De linkerzijde brak de bruggen af; naar zijne eigene verklaring; en van de rechterzijde moest hij de onvriende-

---

1) Zie ook de Narede, achter de compleete Schiedamsche uitgave, bl. IV.

lijke beweering vernemen dat hij „den bijbel van Jezus gehoond had;" eene uitdrukking die hem een bitter uur heeft gekost!

Wanneer wij de eischen, door van Oosterzee aan den inhoud der leerrede gesteld,[1]) met den inhoud zijner eigene leerredenen vergelijken, dan valt die vergelijking niet ten nadeele van onzen prediker uit. Neen, wij vinden bij hem geen philosophie, al was hij in de scholen der wijsgeeren geen vreemdeling; geen politieke partijschap, al schroomde hij niet zijn volk met krachtige stem toe te roepen: „tot de wet en tot de getuigenis, en anders — geen dageraad;" geen eigenlijk gezegde natuurwetenschap, al moest hij ook hier geen vreemdeling zijn, om natuurpreeken te houden, gelijk wij die van hem bezitten. In ongewijde geschiedenis en letterkunde op den kansel te brengen, was deze man, die zulk een tal van geschiedkundige bizonderheden in zijn hoofd had, en op het gebied der letterkunde letterkundigen wel in verbazing bracht,[2]) zeer spaarzaam; en dat hij de zede-

1) Zie Pract. Theol. I, bl. 261 vlgg.

2) Cd. Busken Huet, bv. die in de Nederl. belletrie van Oosterzee's opstel over Schiller en Goethe besprekende zijne belezenheid op dit gebied bewondert. Juist in verband hiermede mag nog herinnerd worden wat v. O. schreef in een verhandeling over „Theorie en praktijk der Evangelieprediking in het hedendaagsche Duitschland" (Nieuwe Jaarbb. Dl. II, bl. 294) „Vindt de overtuiging aangaande het wenschelijke eener welingerichte bijbelsche prediking weerklank, dan is daardoor tegelijk ons min gunstig oordeel gerechtvaardigd over nog een ander verschijnsel, dat wij in vele Hoogduitsche preekbundels opmerken, de weinig passende vermenging bedoelen wij van het gewijde en ongewijde terrein. Wij plaatsen billijk op den voorgrond, dat het Apostolische woord: „alles is het uwe," ook voor den Homileet zijne hooge beteekenis heeft. Wij gelooven dat aan de ongewijde, inzonderheid aan de kerkelijke geschiedenis, doelmatig te pas gebracht, een ruimer plaats op onzen predikstoel toekomt, dan daaraan dikwijls, althans op den Nederlandschen kansel, gewijd wordt. Maar daarom zouden wij het nog niet goed durven keuren, dat de preek zoo, bijna zouden we zeggen doorspekt wordt met aanhalingen uit dichters en belletristen, wier christelijk karakter zich bovendien met reden betwijfelen laat, als dit bv. in de anders veelzins voortreffelijke Predigten van Tholuck geschiedt. Wij gelooven dat de beroemde man recht heeft, als hij ergens

leer ooit van den wortel der geloofsleer zou scheiden, heeft misschien menigeen begeerd, maar niemand ooit met grond kunnen verwachten. Van noodelooze leerstellige twistvragen was hij afkeerig; en zichzelven predikte hij niet.

Maar hij was wat hij zelf in Saurin zoo terecht heeft geroemd; en de inhoud van zijne preeken was bijbelsch, christelijk, practisch. — Wat de eeretitel van Heringa was, en wat in Egeling zoo juist werd geprezen, 't is ook, èn op den katheder, èn op den kansel van van Oosterzee te zeggen: hij was een bijbelsch theoloog. Tegen sommige plannen zijner preeken mag men bezwaar hebben, en meenen dat eene andere behandelingswijze van sommige stoffen nu en dan voor het rechte verstand der zaken vruchtbaarder zou geweest zijn; nooit kan men zeggen dat van Oosterzee zijne eigene gedachten in de Schrift inlegde, en hij was afkeerig van het allegoriseeren, die methode tegen welke hij zoo ernstig kon waarschuwen, die de ernstigste stoffen behandelt als een soort van uitspanning, en alles twijfelachtig maakt, ook al wil men alles zeker maken. De tekstkeuze van v. O. verraadt ook dezen afkeer van allegoriseeren, en zeker is het niet toe-

---

de opmerking maakt „dass für viele in unseren Tagen Shakespere eine stärkere Autorität ist als Paulus, und ein distichon Goethe's eine kräftigere Belegstelle als der ganze Römer- oder Galaterbrief." Daarom, zweeft den prediker, die met de belletrie zijner natie vertrouwd is, een ongewijd dichterlijk woord voor den geest, wij zouden hem eene aanhaling daarvan, liever nog eene toespeling daarop niet durven ontraden. Maar niet te zeer kunnen wij het betreuren wanneer ook hier des Guten zuviel geschiedt, en de exceptie tot regel, tot manier, tot liefhebberij dreigt te worden. Dat er „Gebildeten" zijn onder de verachters van het Christendom, die door zulk een Schlagwort te treffen (schoon daarom nog in geenen deele te winnen) zijn, ontkennen wij niet. Maar bedenkelijk achten wij het dat menschelijke Autoriteiten op een kansel gebracht worden, waar het hoogste woord en het laatste aan den Heer en Zijne getuigen verblijven moet, en bijna zouden wij het voor deze eene beleediging noemen, wanneer men de wereld, die te trotsch is om God op zijn woord te gelooven, door een beroep op de getuigenis harer eigen Profeten winnen." Mij dunkt dit woord geeft te denken.

vallig dat hij nooit in zijn leven over een tekst uit het Hooglied gepredikt heeft.

Over dat bijbelsch prediken heeft hij zich in zijne homiletiek [1]) uitvoerig uitgelaten; en met het oog op zijne eigene leerredenen behoeft niemand te zeggen dat men zich hier veiliger aan zijn woord dan aan zijn voorbeeld kan houden. Zijne preeken zijn in waarheid gevoed met, doortrokken van den geest des bijbels; en zonder dat hij juist zoo velerlei teksten aanhaalt (ofschoon die ook niet ontbreken) ontmoeten wij ieder oogenblik bijbelsche uitdrukkingen of woorden die aan bijbelteksten herinneren. Onmogelijk hier ook maar van verre enkele plaatsen aan te wijzen waarin dit vooral uitkomt; de geheele stijl van v. O. was naar den stijl van sommige bijbelschrijvers gevormd. Bv. aan het slot van de hervormingspreek over de Tempelreiniging (Nov. 1845) „wij willen er tot onze kinderen van spreken, en wanneer zij ons heden of morgen zullen vragen: wat is het feest, dat gij viert als gedenkdag der Hervorming? wij zullen hen wijzen ten hemel en zeggen: toen heeft de Heer der gemeente ons uitgeleid uit het diensthuis van Rome en ons tot vrijheid geroepen." — Maar schooner passage heb ik, uit dit oogpunt beschouwd, in al zijne preeken niet ontmoet, dan wat wij aantreffen in eene andere hervormingsleerrede, opgenomen in den Feestbundel, onder den titel van „Geloofstriomf." De tekst is 1 Joh. V, 4. „Want al wat uit God geboren is overwint de wereld; en dit is de overwinning die de wereld overwint, namelijk ons geloof." — Dit tekstwoord (in verband gebracht met de geschiedenis der Hervorming) wijst achtereenvolgens op het recht en de macht, de heerlijkheid en de schande, de worsteling en den eindtriomf van het groote werk der Hervorming. — Ik zou u, kritische lezer! vriendelijk willen verzoeken aan uwe vragen en bedenkingen over en tegen deze schets vacantie te geven, totdat gij zult

1) Pract. Theol. I bl. 268 vv.

gelezen hebben wat in het eerste onderdeel van het tweede punt wordt ten gehoore gebracht. — Ik gun mij het genoegen 't met u na te lezen:

„Ja. wel is 't een heerlijke tijd, waartoe heden onze verbeelding terugkeert, en goed kan het zijn voor ons oog, van het rusten op zooveel dwergengestalten van dit geslacht vermoeid, op die reuzen uit den voortijd te staren, die daar in den geest en de kracht van een Elia en Johannes zijn opgestaan, om den Heer als bij vernieuwing zijn weg te bereiden. Wat worsteling van de meest ongelijke krachten en de meest onvoordeelige kansen, die zich aan mijne blikken vertoont! Of wat zijn de wapenen, die de wereld tegen deze hare aanvallers aangordt? Verdrukking, benauwdheid, honger, gevaar en zwaard; om Christus' wil worden zij den ganschen dag gedood, en geacht als schapen der slachting. Wat is de macht, die zij daar tegenover te plaatsen hebben? Neen, de wapenen huns krijgs zijn niet vleeschelijk, maar krachtig in God tot nederwerping der sterkten. Tot de Wet en tot de Getuigenis," zoo luidt hun ééne wapenkreet, en de andere: „waar is dan de roem? Hij is uitgesloten!" Op dat bazuingeschal des Woords beginnen de muren van het Jericho der dwaling te dreunen, maar niet zonder het dreigend gevaar van de bazuinblazers zelve onder het nederstortende puin te begraven. Wat had het tégen zich, dit Evangelisch geloof, toen het zich op nieuw een baan door de wereld moest breken? Tegen zich — alles, wat in den dienst, hetzij der ongerechtigheid, hetzij der eigengerechtigheid stond; vóór zich — niets dan den tijd en de waarheid alleen, door een handvol strijders verdedigd, zwak, verdeeld, machteloos in zich zelven. En wat hebben zij eindelijk ten offer gebracht om dat woord des geloofs zijn vrijen loop te doen hernemen op aarde, en wat gewonnen, waar zij alles op het spel zetten, voor de zaak van een onbewegelijk Koninkrijk? Opgeofferd — alles, waarom de wereld zich het zwaarste getroost; gewonnen niets, dat winst in haar woordenboek heet. En toch, alleen sterk door hun allerheiligst geloof, hebben zij verdragen, gestreden, gearbeid, en zijn niet moede geworden, en wij, wij durven nauwelijks bedenken, wat zij zich onderwonden te doen. M. H., wij zijn niet bijeen, om een eerkroon voor menschen te vlechten, maar toch, een heilige verrukking grijpt ons aan, wanneer wij de bladen opslaan van het boek der Hervorming, waarboven het schijnt,

alsof hooger hand het woord uit het elfde Hoofdstuk van den brief aan de Hebreeën heeft nedergeschreven: „door het geloof, door het geloof, door het geloof." Door het geloof heeft Kalvijn zijn vaderland verlaten, niet wetende waar hij komen zou, en is geroepen zijnde, gehoorzaam geweest in de onafzienbare taak, om de Hervorming in Zwitserland voort te zetten, die alles in Zwingli verloren had. Door het geloof hebben Esch en Voes, uwe eerste martelaars, Nederland, een beter offer dan dat van Abel, het offer van hun leven geofferd, en te Brussel den brandstapel opgestegen, van de vlammen voor hunne voeten gesproken: „dit schijnen wel rozen te zijn, die men onder ons strooit." Door het geloof heeft een Willem van Oranje, nu groot geworden, geweigerd een vriend van den zoon des keizers genaamd te worden, verkiezende liever met het volk Gods kwalijk gehandeld te worden, dan een tijdlang de genieting der zonde te hebben, achtende de versmaadheid van Christus grooter rijkdom te zijn, dan al de schatten van Peru, want hij zag op de vergelding des loons. Door het geloof heeft hij Spanje bestreden, niet vreezende den toorn des konings, want hij hield zich vast, als ziende den Onzienlijke. Door het geloof — maar wat zal ik nog meer zeggen, want de tijd zou mij ontbreken, indien ik (om alleen te blijven bij Nederland!) zou verhalen van een Guido de Brès, een van Zutphen, een Marnix, een Maurits en zooveel anderen, die door het geloof koninkrijken hebben overwonnen, de kracht des vuurs hebben uitgebluscht, uit zwakheid krachten hebben gekregen; in den krijg sterk geworden zijn; verlaten, verdrukt, kwalijk gehandeld zijnde, (welker de wereld niet waardig was!) doch die allen door hun geloof getuigenis hadden, dat zij Gode behaagden. Geheel de geschiedenis der Hervorming, met al wat haar zondigs en treurigs bezoedelt, mag in haar geheel beschouwd, een doorloopend tafereel van geloofsvolharding en geloofsbekroning genoemd worden, dat wij nog na eeuwen niet aanstaren kunnen, of wij tintelen van hoogeren gloed."

Het gehoor van van Oosterzee, (zoo verzekert Dr. A. Pierson) [1]) bestond „uit nuchtere Hollanders, mannen van zaken in eene bedrijvige stad; practische huismoeders, die veel hebben te verzorgen en veel te verstellen;" —

1) In een artikel over v. Oosterzee, als kerkleeraar, Tijdspiegel, Oct. 1882.

en misschien heeft Dr. Pierson gelijk. Ook kan ik niet beoordeelen of dit gehoor van een minder allooi was dan wat zich gewoonlijk in die dagen verzamelde in de kerken waar een ander soort van predikers aan het woord was. Maar ik beweer dat het aanzienlijkst „gehoor" bij de meest aristocratische predikers zelden zal „vergast" zijn op stukken die, in toon, taal, gloed of vormenweelde stonden boven dit gedeelte uit de Hervormingspreek van iemand die dan „maar" voor zulke veel te verstellen hebbende huismoeders sprak.

Maar wij willen niet afdwalen. Wanneer wij spreken over den inhoud van v. O's prediking, en zeggen dat die inhoud bijbelsch was, dan denken wij ook aan de heldere en bevattelijke exegese, die wij in zijne preeken aantreffen. Moeilijke bijbelplaatsen verklaarde hij op eene wijze dat een gewoon hoorder, met een gezond menschenverstand hem kon volgen. Plaatsen uit de profeten of ingewikkelde redeneeringen van een apostel; gedeelten uit de openbaring van Johannes, die weinigen hadden aangedurfd, hij behandelde ze niet zonder een kleiner of grooter deel aan eene opzettelijke tekstverklaring te wijden, die altijd bewees hoe hij de kunst verstond om ook het ingewikkelde duidelijk en voor allen verstaanbaar te zeggen. Wie er zich nader van wil overtuigen sla de tekstverklaring op in de leerrede over Rom. I : 16, 17a „de rechtvaardiging uit het geloof;" of die over Rom. VIII : 19—23 „het zuchtend schepsel," [2]) of over „Geloofsroem (Rom. VIII : 23—39. [3]) Maar vooral de verklaring van 1 Kor. XV : 24—28, waar een zoo moeilijk eschatologisch onderwerp als de voltooiing der Christusregeering, wordt behandeld op eene wijze, die zeker de volle opmerkzaamheid der hoorders verlangt, maar hen dan ook niet onvoldaan laat henengaan; en, wanneer wij zoo juist

1) Dl. VII, bl. 192.
2) A. w. bl. 215.
3) A. w. bl. 233.

een punt noemden waarin wijlen de la Saussaye v. O. overtrof, hier zouden wij den laatsten boven den eersten stellen. [1])

Eene leerrede kan, in sommige gevallen volkomen bijbelsch zijn zonder nog christelijk te mogen heeten. Soms wordt er over eenigen oud-testamentischen tekst gepreekt, dat een rabbijn het juist zóó had kunnen doen, en dezelfde preek in een synagoge kon gehouden worden, zonder aanstoot te geven. Dat is een methode, die in Duitschland o. a. zoo krachtig bestreden wordt door het woord en het voorbeeld van Luthardt, maar onze van Oosterzee was van dien verstandstoon ook geen vriend. Hij gaat zelfs zóó ver van te zeggen: „wanneer eenig onderwerp niet bepaald christelijk kan behandeld worden, dan behoort het op den christelijken kansel niet thuis." Maar om die oorzaak zou hij niet spoedig een tekst behoeven te laten varen. Als hij bv. spreekt over den sterrenhemel, tot tekst gekozen hebbende Jesaia XL: 26, dan is het derde onderdeel van het eerste punt gewijd aan het licht, dat de sterrenhemel verspreidt over Gods grootheid in het plan der verlossing. En aldus rechtvaardigt zich onze redenaar: „Wat ik u tot nog toe zeide, had ook Jesaia aan zijne tijdgenooten kunnen verkondigen, al had hij het dan ook op eindeloos waardiger wijze gedaan. Maar waar ik tot christenen spreek, mag de trouw aan den tekst mij niet tot ontrouw aan het Evangelie van Christus verleiden. Daarom voorspelde ik u ten derde dat de sterrenhemel u eene heerlijke lofspraak zou doen hooren op Gods grootheid in het plan der Verlossing. De sterrenhemel getuigt ons wat heerlijkheid Gods Zoon voor ons verliet, wat licht

---

1) Voor heldere, bevattelijke tekstverklaring wijs ik nog op Dl. I, bl. 6 (verkl. van Gen. III: 15); a. w., bl. 319 (Jes. VII: 9b); op Dl. IV, bl. 160 (Ps. XC); op Dl. VI, bl. 85 vlgg. (Joh. III: 16—21), a. w. bl. 330 (Joh. XVII); a. w. bl. 370 (Joh. XIX, 25—27), en vooral ook op de „Laatste Geloofsgetuigenissen" (Genade en Waarheid) de tekstverklaring van Jesaja XXV: 6—9.

Gods Zoon voor ons ontstak, wat zaligheid Gods Zoon voor ons bereidt in den hemel."[1])

Op die wijze toonde hij trouw aan het beginsel, dat hij later aldus heeft geformuleerd: „Iedere prediking moet Christusprediking zijn, niet in diens zin dat het verboden zou zijn over eenig ander onderwerp dan de persoon of het werk des Heeren te spreken, maar in dezen dat die persoon en dat werk ten allen tijde zooveel mogelijk op den voorgrond geplaatst worde." Van weinig was hij sterker overtuigd dan hiervan, „dat de Evangelieprediking, die werkelijk aan de diepste behoeften ook van dezen tijd zal voldoen, eene rijk geschakeerde, maar toch altijd weder eene Christocentrische prediking zijn moet." In de Voorrede vóór de laatste Geloofsgetuigenissen spreekt hij zich nog nadrukkelijk over dit punt uit, en wie de kaart onzer kerk kent, begrijpt best welke „hooggeschatte broeders" bedoeld zijn, „die meenen het door allen gewenschte hoofddoel der verkondiging beter te zullen bereiken door aan de hunne eene bij voorkeur anthropologische en anthropocentrische richting te geven." Die prediking noemde v. O. een misschien zeer nuttige en keurige voorstelling van „den Christen op zijn best," doch deze kan, naar zijne overtuiging nooit aan de gemeente geven „wat ook de gebrekkige, mits slechts (!) bezielde getuigenis van den Christus in zijne alles overklimmende heerlijkheid geeft." — Ik weet niet of aldus het punt in geschil wel volkomen zuiver gesteld is. Eene prediking kan beslist christelijk, ja zelfs christocentrisch zijn, en toch meer ruimte laten aan anthropologie en psychologie, dan wel somwijlen bij v. O. worden aangetroffen.[2]) De preektrant van Dr. Doedes bv. (ieder weet best dat v. O. zijn ambtgenoot niet rekende onder de hooggeschatte broe-

---

1) Zie Dl. III, bl. 139.

2) Somwijlen. Doorgaands zelfs als men wil. Maar daar zijn toch ook in zijne preeken, vooral in de laatsten, karakterbeschrijvingen, die toonen hoe hij psychologisch preeken kon. Neem b.v. het karakter van Petrus (in den bundel: „Zie het Lam Gods") en daar vooral bl. 158 en 159.

deren," hierboven bedoeld) wordt door hem zelven meer dialektisch en ontdekkend genoemd dan de zijne; en 't wil mij voorkomen alsof juist dit „ontdekkende" met het Christologische en Christocentrische karakter uitnemend gepaard kan gaan. Is daar nu onder sommige, door de gemeente zeer op prijs gestelde, predikers in den jongsten tijd een streven waar te nemen om vooral aan dit ontdekkend element in de prediking weder meer recht te laten wedervaren, ik geloof dat de behoeften van onzen tijd hen dit hebben geleerd; en hunne prediking behoeft daarom den eeretitel van christocentrisch te zijn niet te derven. Doch ieder die „meer anthropologie" in de prediking verlangt dan v. O. gewoon was toe te staan, zal wèl doen met niet uit het oog te verliezen dat het anthropologisch-, ontdekkend preeken nog niet anders vermag dan „de menschen brengen aan het eerste station." [1])

Christocentrisch; — wanneer die lofspraak op al de leerredenen van v. O. toepasselijk is, in het bijzonder geldt zij van de lijdenspreeken. Wij hebben een twaalftal „nagelaten lijdenspreeken," door de goede zorgen van den heer C. M. van Oosterzee, pred. te Heukelum uitgegeven; in den bundel „laatste geloofsgetuigenissen" zijn er een drietal opgenomen, en verder een paar in de twaalf deelen der Schiedamsche uitgave verspreid. Die preeken vooral zijn in den goeden zin van het woord christocentrisch. Overal staat de Heer zelf op den voorgrond; en wanneer wij straks, tot een ander doel de schets van van der Palm op een der gewichtigste lijdensteksten met die van van Oosterzee over dezelfde stof zullen vergelijken, zal dit ons op nieuw in het oog vallen. Die zich de colleges in de Homiletiek herinnert weet hoe van Oosterzee op zijne eigenaardige wijze sommige lijdenspredikatien beschrijven kon, met te zeggen: „'t

1) Verg. hier het woord van L. Hofacker, waar hij zegt: „Der Eine ist ein Johannes Vorlaufer und Bussprediger, und muss die Schaefe in den Stall treiben, der andre muss die Schaefe im Stall füttern, darmit sie nicht verhungern und ausreissen."

komt mij voor dat op vele van zulke preeken het woord der Emmausgangers toepasselijk is: „maar Hem zagen zij niet."" — Nu, van v. O's lijdenspreeken gold juist het tegendeel. Ja „Hém" zagen wij wèl, wanneer deze prediker, die dit alles zélf éérst gezien had, de lijdenstafreelen aan de gemeente kon laten zien, zóódat een stille ontroering haar aangreep. Menigeen heeft heuchenis van velen zijner leerredenen; maar daaronder zijn er zeker weinigen die een stiller, een stemmiger, een gewijder en een heiligender indruk achterlieten dan juist de lijdenspreeken. De andere „preeken" waren niet zelden stukken, waarin „de gewijde redenaar," ook al was dit niet zijne bedoeling, aan zijn eigen, groot talent herinnerde; de lijdenspreeken vestigden vooral de aandacht op den lijdenden Heer; en ik ken er, die met innige dankbaarheid juist aan deze preeken denken, als die hun den Heiland dierbaarder aan het hart hebben gemaakt. Uit homiletisch oogpunt ligt de kracht dezer preeken in dat vol en duidelijk in het midden en op den voorgrond stellen van den Heer, zooals en waarom Hij leed. Gethsemané, bv. is „het heiligdom van Jezus' zielestrijd;" en „eerbiedig vestigt zich daarbij onze aandacht op den Priester, die in dat heiligdom knielt; het offer, dat in dat heiligdom rijst; den lichtstraal, die in dat heiligdom valt; de roepstem, die uit dit heiligdom klinkt." — Zoo gij, mijn geduldige lezer! nu deze preek niet kent, of u den inhoud niet in bijzonderheden herinnert, beproef eens dit schema te vullen; en gij zult zien dat de Heer zelf telkens op den voorgrond komt, en dit plan van zelf tot een geheel christocentrische preek uitlokt. Maar als gij getracht hebt deze schets in potloodstrepen uit te werken, vergelijk dan uw plan met v. O's preek, en ik vermoed dat die vergelijking u wel wat te denken en te leeren kan geven. Maar ook andere schetsen, en waar ge op den klank afgaande, zeggen zoudt: „een ander dan de lijdende Heiland is hier de hoofdpersoon," toonen van nabij be-

schouwd dat dit een voorbarig oordeel is. Bijv. de preek over Petrus val en berouw. „Al wat de overdenking in ons spreekt vatten wij samen in een vijftal eenvoudige tegenstellingen: Petrus, en de vijanden. Petrus, en de Petra. Petrus, en de Heer. Petrus, en Judas. Petrus, en de belijdende Christenheid. Ik geef toe dat men oppervlakkig zou zeggen: „hier is Petrus de hoofdpersoon." Maar lees nu deze preek, en gij zult uw oordeel intrekken. Want, ook als over Petrus gehandeld wordt, het is over Petrus als den discipel van den lijdenden Heiland; en telkens wordt ge aan den lijdenden Meester zelven herinnerd. En het derde deel: Petrus, en de Heer, zoowel als het vijfde: Petrus, en de belijdende Christenheid, stellen wederom zoo duidelijk den Heer zelf in het middelpunt dezer verkondiging, dat niemand deze prediking heeft kunnen aanhooren, zonder aan den Heer en aan zich zelven te denken.

Dat toont juist dat van Oosterzee's prediking praktisch was. Hij denkt er nooit aan noodeloos leerstellige twistvragen op den preekstoel te brengen; en dogmatiek, als hij die geeft, heeft hij bijna altijd eerst ingewisseld voor munt, in het „volle, rijke menschenleven" gangbaar. Practisch, niet alleen in de toepassing, maar in heel de keus en de behandeling van zijn onderwerp. „Iedere gemeente heeft hare eigenaardigheid, gelijk ieder mensch zijne eigene physionomie," was hij gewoon te zeggen, en met die eigenaardigheid der gemeente rekende hij ook. Verrassend was dikwijls de tekstkeus, en nooit zou men den man, die „de idée van het kerkelijk jaar" verdedigde, in de „feestelooze helft" een tekst hooren behandelen, die in den paaschcirkel thuis hoorde of in den adventstijd beter op zijn plaats was. Maar ook zelden trad hij op zonder dat een toespeling op het een of ander toonde, dat hij ook wist, wat buiten zijn studeerkamer omging. Als hij in Februari 1871 in het begin der Passieweken optreedt, terwijl juist een gevaarlijke epidemie in Utrecht heerscht, kiest hij Num. XXI : 9, „het teeken

des heils." „Wat kunnen we beter, dan inzonderheid thans, het kruis des Heeren beschouwen in het verheven en troostrijk licht, waarin het hier voor ons oog wordt geplaatst? Is menig hart in stilte bekommerd over de gevaarlijke ziekte, die zoo lang reeds in ons vaderland woedt en tal van slachtoffers velt ...... schoon is de taak van den prediker, die tegen erger krankheid u op een geneesmiddel wijzen kan, door de hoogste wijsheid zelve beschikt, en om niet ook voor den armste verkrijgbaar." [1])

Wie practisch prediken wil dient de behoeften zijner gemeente te kennen; niet alleen bij de meer algemeene behoeften te blijven staan, maar ook zooveel mogelijk tot de meer bizondere af te dalen. Als academieprediker deed v. O. dit ook, en rekende niet alleen met de bizondere behoeften van de gemeente, maar hij vergat ook niet dat er altijd twee, soms drieërlei gehoor tegelijk in de kerk aanwezig was. Hoe had hij altijd een woord voor wie de studentenbanken vulden, en trachtte ook hier, midden in de weldadig warme atmosfeer van de vergadering der gemeente, zijnen leerlingen een indruk te geven van de kilheid en de oppervlakkigheid der „modernnaturalistische" kritiek. „De nieuwste, althans meest beruchte Apostel des ongeloofs in 't naburig Frankrijk, heeft in zijne mishandeling van het Leven van Jezus van Petrus' verloochening een soort van vergissing gemaakt, en met dien fijnen zedelijken takt, waardoor kritiek van dat slag zich wel meer kenmerkt, eenvoudig van Petrus gezegd: „hij dacht dat Jezus hem niet hooren kon, en zag voorbij, dat zulk een ontveinzing een groote onkieschheid in zich besloot." Onkieschheid — dwaze Petrus! die over zulk een kleine feil zoo groote tranen liet vloeien; of liever, verdwaasde wetenschap, die de diepten Gods waant te peilen, en niet eenmaal de oppervlakte raakt van één enkel menschelijk hart!" [2]) Neem „Rome's

1) Dl. II, bl. 70. 2) „Zie het Lam Gods" bl. 156.

overwinnaar"; [1]) neem „Ninevé-Nederland" [2]) of „de oorlogsbode" [3]) of „Geen dageraad" [4]), altijd treft U de actualiteit van dezen prediker, die zijn tijd kende en een woord tot zijn tijd zoo gaarne sprak [5]). In de Schiédamsche uitgave van „al de Leerredenen" zijn drie deelen, Tijdpreeken en Gelegenheidsredenen"; samen nagenoeg vijftig in getal; en dat cijfer bewijst hoe v. O. een gelegenheidsredenaar was. De inhoud der gelegenheidsredenen, ook van die niet in de preekenverzameling opgenomen zijn, bewijst dit nog meer. Wanneer v. O. geroepen werd om over het droogste onderwerp, dat gij kondet bedenken, eene toespraak te houden, hij had het gedaan, en u aangetoond „dat dit schijnbaar arme onderwerp nog zoo arm niet was." Maar hoe kwam hij dan niet uit in zijne kracht wanneer het onderwerp rijk, het gehoor in gespannen aandacht, en de atmosfeer voor den spreker aldus sympathetisch was! Dan wist híj het woord te spreken, dat juist voor die gelegenheid gold, dan wist hij den toon te treffen, die al dadelijk feestelijk stemde, en, al was zijn tijd van voorbereiding ook nóg zoo kort geweest, hij zou U overstelpen met een overvloed van historische bizonderheden, toespelingen op bekende, mededeeling van onbekende zaken, en wat door een ander als een niets beduidende kleinigheid werd voorbijgezien, leverde hem een niet te versmaden versiersel zijner rede. Ik denk nu bepaald aan zijn beide toespraken, in '63 en '69 gehouden bij het monument in het Willemspark te 's Gravenhage; [6]) maar ook meer eigenlijk gezegde leerredenen kunnen dit bewijzen. In de Pract. Theol. zegt deze homileet ergens: „een prediker moet tot zijn tijd

---

1) Dl. XI, bl. 182.
2) A. w. bl. 205.
3) Dl. XII, bl. 65.
4) A. w. bl. 230.
5) Zie ook nog Dl. VII bl. 209, en ald. bl. 367 en vooral Dl. XII, bl. 184.
6) De eerste steen, (17 Nov. 1863); Het laatste woord, 17 Nov. 1869.

staan gelijk het schip tot de zee; er in, en toch er boven." [1]) Dat is zeker voor den prediker, die den plicht der actualiteit beoefenen, en tegelijk de hoogheid van zijn ambt in eere wil houden, een wèlgeteekend ideaal. Dat v. O. altijd aldus „boven zijn tijd" stond, zou hij zelf niet willen beweeren, maar wie zijne preeken, met name nu zijne gelegenheidspeeken inziet, merkt toch het kennelijk streven op om zijnen tijd tot hooger standpunt te brengen. „Die Mij eeren, zegt de Heer, zal ik eeren, maar die mij versmaden — ‚land onzer vaderen, zoo gij u hardnekkig van den God der vaderen afwendt, geen Novemberfeesten op uw bodem zullen Novemberstormen bezweren, en àchter uwe Monumenten zie ik eindelijk een grafteeken voor uw gestorven grootheid verrijzen, want hier staat uw vonnis: „geen dageraad." [2]) Elders: „Hoe is het met U, MH., en hoe staat gij, hoofd voor hoofd, tot dien Koning, dien gij heden in zijne kruisgestalte aanschouwd hebt? .... Het antwoord is mij onbekend, en ik oordeél niemand, Gel., maar God zal oordeelen, Hij, die zijne hoogste gave niet straffeloos afwijzen laat, en die het van een iegelijk weet, in wat persoonlijke verhouding hij tot dezen gekruisigde staat. Doch dit moeten wij in zijnen naam u toch zeggen: zoo waarlijk die derde ure gekomen is, zoo waarlijk moet er voor ieder zondig mensch een uur in zijn levensdag komen, dat hij bij dat kruis stilstaat, en opziet, en leest als nimmer te voren, of — te vergeefs wordt het kruis hem verkondigd. O gij, wier geweten getuigt, dat gij nog zulk eene ure niet kent, en die heden wêer henengaat alsof zij niets hadt gehoord, welaan dan, ga uw weg, en droom uw droom, en speel uw spel, en dans uw dans, en zie hoe gij buiten Christus zult sterven, gelijk gij buiten Hem hebt geleefd. Alleenlijk, weet dit, deze man van smarten heeft aanspraken op uw hart,

1) Pract. Theol. I, bl. 287.
2) Dl. XII, bl. 259.

die Hij zoo spoedig niet opgeeft. Mogelijk zal Hij nog meer bij u aankloppen, maar zeker ééns voor het laatst, en dan zal dit oordeel het uwe zijn, dat gij, die niet hebt willen, dan niet zult durven of kunnen gelooven. Dan wordt gij met de misdadigen gerekend, gerekend door een heiligen God, en indien dit aan het groene hout is geschied, wat zal, wat moet aan het dorre geschieden?" 1) Wie nu zúlke woorden van v. O's lippen gehoord heeft, en ze hem hoorde uitspreken met al den gloed van dat warme hart, dat hem zoo welsprekend maakte, en met al de geestdrift, die gevoed werd door het verlangen om zijn medezondaren behouden te zien, — kan niet anders dan, met 't oog op v. O. zéér onbillijk noemen was Dr. Pierson in zijn reeds aangehaald artikel in den Tijdspiegel zegt, à propos van de predikantsbetrekking. Ik heb dat artikel hier niet bij de hand, maar als ik mij wèl herinner staat er onder anderen in dat er toch iets zeer gevaarlijks is in de betrekking van predikant. Men is godsgezant en dominé; men moet de menschen het evangelie verkondigen en tegelijk zorg dragen dat zij straks te huis rustig koffie drinken; en meer van dien aard. Ik weet niet of de heer P. juist aan de grootheid van dit gevaar herinnerd is door zijn beschouwen van de werkzaamheid van Dr. van Oosterzee, als prediker; dan wel of misschien anderer leven hem de gevaren van de predikantsbetrekking in herinnering bracht. Maar dít is zeker: onder het gevaarlijke en bezwaarlijke dat verbonden is aan de betrekking van een predikant die zijne roeping ernstig opvat, zijn grooter zorgen dan die voor het rustig koffieuur zijner gemeenteleden; en wie v. O. gekend heeft weet dat het hem waarlijk niet genoeg was als hij zijne hoorders een paar uur aangenaam had bezig gehouden. Onder stichten verstond hij iets anders dan het wieglen van 't gevoel op onbegrepen klanken; en 't was er hem wel in het diepst zijner ziel om te doen

---

1) Nagel. Lijdenspr. bl. 287.

om een „heilzame onrust" in het hart zijner hoorders te storten. Wijst Dr. Pierson er op dat v. O. kennelijk voor de goedkeuring en de toejuiching eener groote menigte niet onverschillig was, de beste vrienden van den geliefden ontslapene zullen dit niet betwisten, en als wij straks over de deugden en de gebreken van v. Oosterzee's stijl hebben te spreken, laten wij niet na de waarheid van deze bedenking te erkennen. Wij geven het toe dat er soms méér kracht van deze prediking kon uitgegaan zijn, indien de prediker zelf ernstiger de verzoeking tot ijdelheid had bestreden en overwonnen. Maar, terwijl wij vragen waar één prediker uit onzen leeftijd is op te noemen, die ook door de gemeent zoozeer in die verzoeking gebracht is, als v. O., wijzen wij met nadruk op het onderscheid dat er tusschen ijdelheid en hoogmoed bestaat. Van ijdelheid was v. O. niet altijd gansch vrij te pleiten, maar er was in de wijze waarop deze aan den dag trad zekere naïveteit, waarom gij hem weer moest liefhebben. En ik zou niet gaarne moeten zeggen hoevelen er zijn onder predikanten — en óók onder andere menschen van vleesch en bloed — die, wel zéér goed wetende hoeveel de naam van een nederig mensch te zijn waard is, uit ijdelheid hunne ijdelheid verbergen; de plooien van hun hoogmoed glad strijken, en naar buiten treden achter het masker eener gestolen nederigheid. Ik ben geneigd te gelooven dat zulke hoogmoed in Gods oog zeer zwart is geteekend; en zoolang ik niet van het tegendeel overtuigd worde houd ik vol dat v. O. niet hoogmoedig was. Alzoo predikte hij niet zichzelven, maar Christus als Heer; en zichzelven gaf hij gaarne aan de gemeente als een dienaar en een leidsman om Jezus wil. 't Was er hem om te doen zondaren tot bekeering te leiden, en als hij van zulken zegen op zijne prediking vernam, dan verheugde hem dit in zijn hart méér dan vele ledige loftuitingen.

II.

Evenwel het kenmerkende van v. Oosterzee's preekmethode ligt in den inhoud niet. De bekende voortreffelijke J. A. D. Molster preekte zeker hetzelfde Evangelie, als v. O., en hij deed het op uitnemende wijze; toch zal het niemand in den zin komen te vragen of ook bij Molster een nieuw tijdperk in de geschiedenis der Evangelieprediking begint. Maar bij v. O. is dat wêl de vraag; en dat ligt grootendeels aan zijn vorm. Als v. O. in zijn Homiletiek [1]) over de synthetische homilie sprekende, zegt „dat deze soort van prediking in den laatsten tijd meer dan vroeger sympathie heeft gewonnen", en gaarne belijdt dat zij ook zijne „betrekkelijke voorliefde" heeft; dan drukt hij zich wel wat al te bescheiden uit. Want als deze preekmethode sympathie heeft gewonnen, dan is dat niet buiten v. O.'s voorbeeld en toedoen geschied; hij zélf heeft haar in zwang gebracht, en haar naam blijft in de geschiedenis der homiletiek aan den zijnen verbonden. Wie in deze geschiedenis van de laatste honderd jaren geen vreemdeling is, weet hoe daar bij de beste predikers in de vorige eeuw een streven is om van de soppige analyse los te komen; weet hoe de engelsche kerk op onze predikwijze niet zonder invloed bleef, en Hollebeek, in dit opzicht leerling van Burnet, Tillotson, Watts en Doddridge, de „engelsche preekmanier," dat is de synthetische methode, aanbeval. [2]) Dr. J. Hartog begint in zijne „geschiedenis der Predikkunde en der Evangelieprediking" met Prof. Hollebeek een nieuw tijdvak, [3]) en deelt mede welke tegenstand tegen zijne beginselen, zooals die in zijne theol. dissertatie over de beste preek-

1) Pract. Theol. I, bl. 407.

2) Cf. W. Broes, de Eng. kerk en haar invloed op de Nederlandsche. Dl. II, bl. 153 vlgg.

3) Zie aldaar bl. 281.

methode waren ontwikkeld, zich verhief. Wij weten hoe de synthetische methode als reactie tegen de zeer langdradige analyse van geen gering voordeel geweest is, en in Gijsb. Bonnet [1]) en vooral in Donker Curtius de analytische preekwijze met de synthetische vereenigd werd, totdat deze analytisch-synthetische methode in den welsprekenden haagschen hofprediker I. J. Dermout haren triomf vierde. De preeken, naar deze gezuiverde oud-hollandsche methode bewerkt, hebben gewoonlijk in het eerste deel eene ontleding, analyse, van den tekst; soms woord voor woord, maar meest met vermijding van de uitweidingen, die de zuiver analytische preeken dikwijls zoo langdradig konden maken. Het tweede deel is aan de verklaring van of de vrije toepassing over de zaken, in den tekst voorkomende, gewijd, terwijl het derde deel, de toepassing geheeten wordt, en, gelijk te verwachten was, eene toepassing bevat van het gehoorde op de verschillende soorten van toehoorders. Daartegenover nu kiest de synthetische homilie bij voorkeur „eene evangelische of epostolische pericoop, die in zich zelve eene gesloten eenheid vormt, ontleent daaraan die hoofdgedachte, waardoor het geheel wordt beheerscht, en vindt de hoofdpunten van de verdeeling in het verloop van den tekst zelven, om, nadat alzoo ieder deel behoorlijk tot zijn recht gekomen is, den totaal-indruk van het geheel ten slotte in epiloog of toepassing samen te vatten." [2]) In zijne aanbeveling van deze methode is de heer v. O. hartstochtelijk, en zegt, met eene uitdrukking die bij het corrigeeren zeker aan zijn waakzaam oog ontsnapt is: „hij, wien deze wijze van voeding niet aantrekt, toont daarmede alléén, dat het hem nog aan den waren honger ontbreekt." Doch, dat nu daargelaten, mogen wij, bij de beschouwing van deze predikwijze zeggen dat zij waarlijk groote voordeelen heeft; en geen waardiger vertegenwoordiger kon zij heb-

---

1) Zie diens belangrijken bundel, in 1793 uitgegeven.
2) T. z. p. bl. 407.

ben dan van Oosterzee zoovele jaren achtereen geweest is. Wel is zij niet een geheel nieuw fundamentum dividendi, maar zij is toch eene nieuwe toepassing van het beginsel der analytisch-synthetische methode, en nadert, naar onze meening meer dan éénige andere methode het ideaal, dat de preek niet anders wordt dan de volle ontplooiing van den tekst. Ik geloof hier geen nutteloos werk te doen, met ter aanwijzing van verband en verschil tusschen de analytisch-synthetische methode en de synth.-homilie, een paar schetsen van beider uitnemendste vertegenwoordigers samen te vergelijken. Ik kies eene leerrede van Dermout, gehouden 10 Nov. 1833; van van Oosterzee 2 Nov. 1845. De tekst van beiden is Joh. II : 13—17 „de tempelreiniging."

Dermout begint met als inleiding, eene lofspraak te houden op „welbestuurden ijver voor de eer en de zaak van God." Maar eene goede hoedanigheid kan kwalijk aangewend worden, en in zonde en onheiligheid overgaan. Dat is zoo met den godsdienstijver al dikwijls geschied. Daarom is het van belang hier het juiste midden te houden; en dat kunnen wij van niemand beter leeren dan van dien Gezegende en Volmaakte, die nimmer struikelde. Daarom wil D. naar aanleiding van den voorgelezen tekst Jezus beschouwen als een voorbeeld van welbestuurden godsdienstijver. In het eerste deel nu wil hij „tot de handhaving van de eer onzes Verlossers," het oordeel zijner hoorders aangaande dit bedrijf behoorlijk leiden, en in het tweede deel uit zijn voor-

Van Oosterzee. Inleiding. „Godsgebouw zijt gij!" De gemeente Gods een gebouw Gods, dat vast staat onder hemelsche hoede. Maar het heeft zware stormen door te staan; dat is altijd zoo geweest, en als de Heer zelf zijn tempel niet altijd had bewaakt en gereinigd, hij ware reeds een puinhoop. Daarom: geprezen Hij, die vastheid geeft aan het Godsgebouw.

Zoo ooit die danktoon voegt, vooral heden. Gedenkdag der kerkhervorming. Wij gaan in de geschiedenis der tempelreiniging u een zinnebeeld doen aanschouwen der gezegende hervorming. Korte tekstverklaring. Met een paar fiksche trekken de geschiedenis medegedeeld. (Zakelijk bijna alles wat bij Dermout het geheele eerste punt inneemt.)

Wij behoeven niet als de vijandige joden weleer naar een

treffelijk voorbeeld den rechten ijver voor God en zijne zaak leeren kennen.

I. Nu wordt eerst de geschiedenis medegedeeld en op sommige vragen, die hier opkomen, geantwoord. Is dit nu wel bestaanbaar met de zachtheid van Jezus' karakter? Antwoord: ja. Zelfs de vijanden, zoo nauwlettend op zijn gedrag, hebben van dit bedrijf geen punt van beschuldiging gemaakt. Was Jezus dan tot dit bedrijf bevoegd? De aanwijzing daarvan is niet moeilijk. — Resultaat: dit verhaal bevat een trek: den zoon van God waardig.

II. In het tweede deel is het des predikers plan

1. dien ijver nader te doen kennen.
   Alles wat wij liefhebben wekt onzen ijver. Zulk een ijver ontstaat uit het schoonste beginsel, dat menschelijke zielen kan ontvlammen. Op onderscheidene wijze drukt dit gevoel zich uit.
2. Tot dien ijver op te wekken. Dat moest niet noodig zijn, maar het is zulks wel, wegens de lauwheid en ijverloosheid omtrent God en zijn dienst. Vermaning aan de verschillende soorten van hoorders.
3. Vaste regelen aan te wijzen ter besturing van dien ijver.

teeken van des Heeren volmacht te vragen. Hij heeft dien joodschen tempel in het stof doen verzinken. Hij heeft den nieuwen tempel des geestes gesticht en in den loop der eeuwen gedurig gezuiverd. Maar vooral, toen Hij vóór 328 jaren het werk der Hervorming deed beginnen. Overtuigt u daarvan, en ziet in het gebeurde bij de tempelreiniging een zinnebeeld van

I. De geschiedenis der Hervorming. De geschiedenis der tempelreiniging herinnert ons

1. het misbruik, door de Hervorming verwonnen.
2. het beginsel dat zij eerbiedigde.
3. den geest, dien zij openbaarde.
4. het onthaal, dat zij vond.

II. De heerlijkheid der hervorming. Zoowel de eene als de andere gebeurtenis was

1. eene herstelling der geestelijke vereering van God.
2. eene openbaring der grootheid van Christus.
3. de aanvang eener nieuwe ontwikkeling in het Godsrijk op aarde.

III. De roepstemmen der Hervorming. De tempelreiniging, ons beschreven, riep

1. die den tempel ontheiligden, tot boete.
2. die den tempel op prijs stelden, tot ijver.

a. treedt met het betoon van uw ijver niet buiten uw stand.
b. geen vreemd vuur vermenge zich met den gloed van uw ijver.
c. kies altijd een betamelijk middel ter bereiking van het voorgestelde doel.
d. uw ijver worde door den geest van liefde en bescheidenheid geleid.
e. bij uw uiterlijken ijver voege zich innerlijke nauwgezette godsvrucht.

3. die den Heer der tempels erkenden, tot bestendige herdenking zijner daden.

De volgende schetsen zijn die der leerredenen waarmede beide predikers een zoon in de Evangeliebediening bevestigd hebben. De tekst is bij Dermout Joh. XXI: 16*a* en *c*: „Hebt gij mij lief? Hoed mijne schapen!" Van Oosterzee leest van datzelfde hoofdstuk vs. 15—19 als tekst voor. Maar het onderwerp is bij beiden hetzelfde.

Dermout's leerrede werd gehouden 2 Oct. 1825 te Vuursche; van Oosterzee sprak de zijne 27 April 1873 te Heino uit. De inleiding is bij beiden naar aanleiding der gelegenheid van den dag. V. O. is hier (wat gij misschien niet gedacht hadt!) korter dan D., maar ook de inleiding van den laatste is bezielend, vol gloed en kracht.

Dermout heeft tot onderwerp: de liefde tot Christus is het voorname vereischte in den Dienaar en Herder der Christelijke gemeente. Eerst vestigt de spreker de aandacht op het verhaal in zijn verband. Op de vraag des Heeren. Op het antwoord van Petrus. Op het wederantwoord, dat de groot-

Van Oosterzee wenscht, naar de tekstwoorden, de herstelling van Petrus in zijn apostelschap voor te stellen in hare hooge beteekenis voor den Herder en Leeraar bij het aanvaarden der bediening. Vijf bijzonderheden zijn hier (als door Jezus' eigen hand) ter behandeling aangewezen.

ste zaligheid in het hart des apostels zou storten. Op de schoone vruchten, die deze bevestiging van Petrus in het Apostelambt, tot heil der gemeente gedragen heeft.

Daarna gaat de spreker over tot het behandelen van zijn eigenlijk onderwerp; en wordt de liefde tot Christus voorgesteld als het voorname vereischte in den dienaar en herder der gemeente met het oog op den uitgebreiden omvang van zijne taak, tot welker vervulling niets minder dan die liefde hem kan in staat stellen. En zoo vermeldt hij

I. hoe Jezus Christus het waardig voorwerp van de liefde zijner dienaren is.

II. hoe de liefde tot Christus volstrekt onmisbaar is om den last te volbrengen dien Hij ons opgedragen heeft.

III. den gelukkigen invloed, dien de liefde tot Christus over ons werk en deszelfs waarneming verspreidt.

IV. de vermogende kracht, welke dit beginsel oefent, om ons den aanvertrouwden post, naar het genoegen van onzen Heer te doen vervullen.

I. De groote levensvraag. Zonder dit bevestigend antwoord geen recht, geen drang; geen ware kracht tot den arbeid.

II. de schoone levenstaak. Wat die taak voor Petrus was, en voor den waren Evangeliedienaar, blijft: de eervolste, de liefelijkste, de gezegendste taak.

III. De doorgaande levensgang (vs. 18). Het onderscheid tusschen het natuurlijk en het geestelijk leven treedt hier aan het licht: het eene gaat van afhankelijkheid naar vrijheid, het andere van vrijheid naar innérlijke afhankelijkheid. Doorgaande levensgang is geleid worden en lijden.

IV. De beste levensleus. Volgen. Van den Leeraar, het voorbeeld, den oversten Leidsman. — Geen dienstknecht van menschen.

V. De hoogste levenskroon. Zulk een leven is Godverheerlijkend. (vs. 19). Dat is het beste levensdoel hier, en de zekere weg tot de hemelsche heerlijkheid.

„In de verdeeling ziet men het redenaarsgenie” zegt Vinet. Wanneer het waarheid is, dan zal ieder v. O. éér dan Dermout een redenaarsgenie noemen. De lezer die de schetsen van den een nauwkeurig met die van den ander vergelijkt, ziet, dunkt ons, aanstonds dat

v. O. zijn onderwerp dadelijk van alle zijden bezien heeft; en dat D. zakelijk niets zegt dat v. O. niet óók heeft; maar hij heeft ook méér dan dat. Ik geef toe dat de tekst bij D. meer op zich zelf wordt behandeld; althans de tempelreiniging (de bevestigingspreek heeft evenzeer „het werk van den herder en dienaar" in het plan opgenomen). Maar vóór wij D. daarom hooger dan v. O. zouden prijzen, moet ik er op wijzen dat óók hij meermalen een tekst „óverbracht" op het onderwerp dat hij ging bespreken; en wij hebben mede een hervormingspreek, „de herv. voorstellende als niet schadelijk voor de zekerheid der burgerlijke regeering"; en dat naar aanleiding van Paulus' woord, Hand. XXV, 1b. „Ik heb noch tegen de wet der Joden, noch tegen den tempel, noch tegen den Keizer iets gezondigd." Nu zijn zulke „hervormingspreeken" ook vol van homiletische voetangels en klemmen; en uit dat oogpunt is de keuze van den tekst bij dezelfde gelegenheid in 1875 wèl zoo gelukkig, als v. O. naar 1 Petr. II : 9 „het ideaal der gemeente" achtereenvolgens beschouwt als: „door de Schrift gesteld; door Rome miskend; door de hervorming gehandhaafd; door het heden genaderd; in de toekomst verwerkelijkt. „Maar niet alléén de tempelreiniging, ook vele andere teksten worden min of meer allegorisch behandeld, door denzelfden man die op exegetisch gebied zulk een vijand van allegoriseeren heeten mocht. Jocobs droom is een levensbeeld. De storm op zee, een beeld van het geestelijk leven. De weg van Loth, van Sodom tot Zoar, het beeld van den weg des behouds; en dergelijke voorbeelden zijn er meer. Maar, als het meer of min wenschelijke hiervan voor 't oogenblik ter zijde gelaten wordt, moet men, met het oog op de meeste schetsen toegeven dat zij bewonderenswaardig zijn, en dat wel weinigen de kunst van verdeelen en groepeeren beter kunnen verstaan dan v. O. Tot troost voor ons, die soms zooveel moeite hebben om tot een dragelijke verdeeling te komen, mogen wij opmerken dat zélfs v. O.

schetsen heeft die over verschillende regelen triomfeeren; en formeele verdeelingen treft men zelfs bij hem aan. B.v. Joh. I:14a „het woord is vleesch geworden" wordt u voorgesteld als „een ontwijfelbaar feit; een ondoorgrondelijk wonder; een onschatbare weldaad." Een formeele verdeeling, natuurlijk. Met hetzelfde recht kunt ge 1 Cor. XV:4, Hebr. I:3, Hand. II:4 of welke feeststof gij wilt, beschouwen als een onbetwijfelbaar feit, een ondoorgrondelijk wonder, en een onschatbare weldaad. Neem Spr. XXIII:7a of een soortgelijke tekst, en ge kunt er met even veel of even weinig recht dezelfde „verdeeling "aan vastmaken. Het eerste kruiswoord wordt genoemd „éénig in verhevenheid, éénig in beteekenis; éénig in indrukwekkende kracht." De preek over dit eerste kruiswoord is in menig opzicht voortreffelijk; maar de schets is geen schets; is althans geene verdeeling van de hier te behandelen stof. Wij merken dit op met een dubbele bedoeling. Ten eerste, gelijk ik reeds zeide, tot vertroosting van ons, die ook zoo nu en dan op eene formeele verdeeling kunnen achterhaald worden; maar toch óók om met nadruk elkander te herinneren dat dergelijke verdeelingen ons van het rechte pad brengen. Die smaak in zulk soort van verdeelingen krijgt is zeker voor 't oogenblik vlug genoeg geholpen; maar de stof zelve slipt tusschen de mazen zijner verdeeling door, — en het eigenlijke onderwerp loopt gevaar van niet behandeld te worden. Van Oosterzee zelf waarschuwde in zijne homiletiek tegen de formeele verdeeling, en wij gaan van zijne lijn niet af met het óók te doen.

Voor de synthetische-homilie worden bij voorkeur geheele pericopen tot tekst gekozen. Ook al wordt slechts één vers voorgelezen, meestal is heel de pericoop stilzwijgend de tekst. En dan, wanneer de stof zelve verdeeld wordt, treffen wij dikwijls prachtige verdeelingen aan. De schets op Exodus XIV:15b wordt ook door Bronsveld aangehaald; zij verdiend het, gelijk ook die preek nu nog bij sommige Rotterdammers niet vergeten

is. 't Was nieuwjaarsdag 1858; en de tekst „wat roept gij tot Mij? zeg den kinderen Israëls, dat zij voorttrekken!" geeft den prediker aanleiding om te spreken over de beste voortzetting der levensreis. Dat zal zijn voorttrekken: van het punt, waar God ons gebracht heeft; langs den weg, dien God ons geleidt; bij het licht, dat God ons ontsteekt; met den staf, dien God ons verleent; naar het land, dat God ons bereidt. Al dit overdachte leidt dan (in de toepassing) tot de beslissende nieuwjaarsvraag: (behoor ik tot dat Israël Gods); den ernstigen nieuwjaarsraad (in het verborgen roepen tot God is, evenals voor Mozes, de zenuw der kracht gelegen), de vurige nieuwjaarsbede (Ps. XXXIX: 8, 9). Sla in het V[e] Deel de preek op over heel Lucas XV: de waarde van ééne ziel, en laat u wijzen op de schade, die aan ééne ziel wordt geleden; de deernis, die met ééne ziel wordt gevoeld; de zorg, die aan ééne ziel wordt gewijd; de genade, die in ééne ziel wordt verheerlijkt; de vreugd, die om ééne ziel wordt verhoogd. Neem in de „Laatste geloofsgetuigenissen" de uitleiding naar Golgotha (Lucas XXIII: 26—32), hij stelt ze u voor als een roerend lijdensbeeld, en als een sprekend levensbeeld. Het eerste hoofddeel is dan gewijd aan de schildering van den kruisweg als door de boosheid gebaand, door de deernis verzacht, door de liefde betreden, door het Godslicht van Boven beschenen. — Het tweede deel is de toepassing, waarin dit roerend Lijdensbeeld een sprekend Levensbeeld wordt genoemd, en gij het wisselend tooneel, den éénigen weg, de dagelijksche taak en den hoogsten troost van het leven aanschouwt. — Nog één plan, en ik laat u de anderen opnoemen, die u voorkomen nog beter geslaagd te zijn. Ik bedoel de leerrede, uitgesproken te Amsterdam, Zondagavond, 18 Aug. 1867, ter opening van de vijfde algemeene vergadering der Ev. Alliantie. De tekst (gelukkig gekozen!) is Handel. XXVIII: 14[b], 15. „En alzoo gingen wij naar Rome. En van daar kwamen

de broeders, van onze zaken gehoord hebbende, ons te gemoet tot Appiusmarkt en de drie Tabernen, welke Paulus ziende, dankte hij God, en greep eenen moed." — „Vier waarheden van groote beteekenis en uitgebreide toepassing staan hier al dadelijk tusschen de regels te lezen: de Christen heeft overal broeders; die broeders verlangen gemeenschap; die gemeenschap geeft dankstof aan God; die dankstof wekt moed voor de toekomst." Korter: „het bestaan, de drang, de waarde en de vrucht van de gemeenschap der heiligen."

Waarlijk zóó was er vóór van Oosterzee hier te lande niet gepreekt. En in het buitenland weet ik geen predikers die in eenvoudigheid van verdeeling en in gemakkelijkheid van hare formuleering op één dag met den ontwerper van bovengenoemde preekplannen te noemen zijn. Duitschland heeft zeker voortreffelijke predikers, maar als hunne preeken voortreffelijk zijn, zij zijn het meestal niettegenstaande hunne schetsen; [1]) de lezers van Ohly en van Oehler's homiletische tijdschriften treffen daarin niet zelden disposities aan, die iemand zouden indisponeeren; en F. E. Ziegler, die een boek van 496 bladzijden schreef over „das fundamentum dividendi," heeft daarin zeker enkele goede dingen gezegd, maar op dit „fundamentum" een gebouw opgetrokken, waar de verveling een huisvriendin is. De fransche predikers toonen zelden hunne verdeeling; alleen Spurgeon, dat moet ik erkennen, heeft nu en dan eene schets die aan de deugden van v. O.'s synthetische homilie herinnert. Maar van hém heeft v. O. het toch niet geleerd; en meer dan eene formeele herinnering aan v. O.'s schetsen vindt men hier niet. Bevat het straks aangehaalde woord van Vinet [2]) waarheid,

---

1) Neem b. v. een zoo uitnemend prediker als Fr. W. Krummacher was, en verbaas u over de schets op de wonderen van den Stal: Gebt acht, wir werden schauen: 1) eine Verklärungsstätte Gottes, 2) einen Friedens-und Bundessaal, 3) ein neues Paradies; 4) einen wunderbaren Todtenhof, 5) eine Bescheerungskammer; 6) ein Fest-und Huldigungsgemach. 't Heeft iets, kon v. O. zeggen, van een tooverlantaarn!

2) Zie bl. 409.

wij kunnen dan aan den ijverigen voorstander der synthetische homilie het redenaarsgenie niet ontzeggen. Maar wat is nu van Oosterzee's „fundamentum dividendi"? en waar ligt het geheim van zijne dispositie?

De abbé Vétu bespreekt in zijne zoo lezenswaardige Homiletiek [1]) de vraag of een prediker bij zijne voorbereiding eerst zijn schets moet hebben en dan zijn onderwerp met 't oog op die schets bestudeeren; of omgekeerd, eerst zijn onderwerp zooveel mogelijk van alle zijden bezien, en daarnaar de schets inrichten. Hij raadt het laatste aan; en mij dunkt, de ervaring van de meesten onzer geachte ambtgenooten zal hem gelijk geven. Nu meen ik dat v. O.'s beste schetsen duidelijk doen zien, dat heel de rijkdom van het onderwerp den spreker voor oogen stond, éér hij verdeelde; vooral bij historische teksten die hij bijna altijd als een beeld, (een levensbeeld) gebruikte; en met dichterlijke vlugheid overzag hij den buit, dien zulk een tekst hem bracht. Men zou kunnen zeggen: wie de gedachten, aan het onderwerp ontleend, goed voor zijn geest heeft, en de regels voor het zoeken van het kleinste gemeene veelvoud en den grootsten gemeenen deeler nog weet toe te passen, die is achter het geheim van v. O.'s verdeelingen. „Het kleinste gemeene veelvoud" (der verschillende hoofdgedachten) was het thema; „de grootste gemeene deeler" wees de verdeeling, en, bij min of meer allegorisch behandelde stoffen, het „tertium comparationis" aan. Werd dit principium dividendi volkomen streng toegepast, dan waren de schetsen, uit formeel oogpunt bezien, onberispelijk. Dan konden zij nog even goed leiden tot analytisch-synthetische preeken als tot synthetische homiliën; dat hing dan van de stof en

---

1) Dewijl dit werk van den geleerden Jesuiet Vétu niet zeer bekend is schrijf ik hier den titel af. Les vrais principes sur la Prédication, ou manière d'annoncer avec fruit la Parole de Dieu; par M. l'Abbé I.—X Vétu. 2 Tomes 1200 bl. Paris, Lyon, Librairie Catholique de Perisse Frères. 1841.

vooral van de nadere uitwerking af. Niet altijd (ik zeg het wederom ons tot een vertroosting) is de eisch der verdeeling volkomen juist doorgevoerd. Wij treffen, gelijk wij zagen, ook wel formeele verdeelingen aan; en ook zijn er, die meer homilie zijn, dan synthetisch. Maar zeer zelden zal men bij v. O. fouten vinden, als waartegen Cocquerel zoo goed waarschuwt, dat nl. het éene deel der rede, tot schade der éénheid, een gansch anderen kant uitgaat dan het andere. Als wij de schets nazien, die van der Palm maakte op Joh. XIX : 5b. „Ziet, de mensch," dan treffen wij hier deze fout aan. Immers de spreker behandelt dit onderwerp aldus:

Ziet, de(n) mensch

I. in zijne deerniswaardige ellende;

II. in zijne betreurenswaardige zwakheid;

III. in al den moedwil en de verharding der boosheid;

IV. in zijne ware grootheid, en aldus ook in de waardij der herstelling, door God hem toegedacht, en door Jezus voor hem verworven.

Het valt dadelijk in het oog dat deze schets mank gaat aan hetzelfde euvel als bv. de 9de vraag van den Heidelberger, in verband met het daar gegeven antwoord; nl. dat het woord mensch hier in het éëne punt niet dezelfde beteekenis heeft als in het andere. Daardoor is in de schets een zekere schijn-éénheid, maar in de preek zelve niet. Van Oosterzee heeft [1]) over dezen tekst gepreekt in Maart 1847, met deze verdeeling: Zie den mensch:

I. Het gefolterd voorwerp van menschelijke boosheid;

II. Het verheven toonbeeld van menschelijke grootheid;

III. De aanbiddelijke oorzeak van menschelijke zaligheid.

En in het Christelijk Huisboek, Jaar des Heils, [2]) treffen wij deze verdeeling aan:

I. Zie den Koning der Joden, met doornen gekroond.

---

1) Dl. VI, 350.

2) Bl. 225.

II. Den met doornen gekroonden, tóch Koning.

De voordeelen van wat wij hierboven vooral in de lijdenspreeken zoo roemden, nl. het in het midden plaatsen van den persoon des Heeren, komen ook hier juist uit: de eenheid wordt bewaard, en daardoor de orde bevorderd.

Inderdaad, er zijn groote voordeelen verbonden aan deze methode der synthetische homilie. Wij spreken juist over de verdeeling, en op dit gebied mogen wij het een voordeel noemen dat de orde, de „lucidus ordo," zoo nauwgezet wordt geëerd. Niet alle stoffen kunnen volgens deze methode behandeld worden, dat weet nog menig bezoeker van het dusgenaamd „schetscollegie," waar wij soms aan de pericopen van het (duitsche) kerkelijk jaar gebonden waren, en de éénheid in het onderwerp maar niet konden ontdekken. Maar zulke stoffen kiest men ook niet; en indien een onderwerp, dat in zich zelf een afgerond geheel uitmaakt tot tekst wordt gekozen, de hoofdpunten naar de volgorde der verzen natuurlijk gerangschikt en straks saamverbonden zijn, dan is, dunkt ons, bereikt wat te recht in het belang der logische, der oratorische en psychologische rangschikking kan gevorderd worden. [1]) Daarbij, een voordeel der oud-hollandsche methode, dat bij het synthetisch preeken gevaar loopt van zoek te raken, wordt bij de synthetische homilie behouden; wij bedoelen het bevorderen van bijbelkennis. Het is niet te miskennen dat de som van reëele, nuchtere Bijbelkennis bij de massa des volks in vroeger tijd grooter was dan tegenwoordig; en nu kan men dien teruggang wel wijten aan den geest des ongeloofs, die meer en meer doordrong, en ook van „scholen met den bijbel" een machtig bondgenoot verwachten; maar de kansel zal zijn roeping niet vervullen, wanneer niet ook van daar een zuivere bijbelkennis onder het volk wordt verspreid. Wie dus dit doel wil, mag

1) Zie ook Jaarbb. t. a. p. bl. 298.

ook wel eens over het middel denken dat in de synthetische homilie aangeboden wordt.

Daar is nog iets. Niemand zal van den prediker eischen dat hij „een half uur of langer prate, zonder meer dan een of twee denkbeelden verkondigd te hebben;" ons volk dat de Schrift liefheeft wil ook wel de diepte der gedachten. Nu leent echter de synthetische homilie zich uitnemend om aan diepe gedachten een gemakkelijken vorm mede te deelen, en zoo wordt de algemeen-verstaanbaarheid bevorderd. Zulk een gemakkelijker vorm behaagt aan elk verstand, door voor den donkeren tint der algemeene redeneeringen en afgetrokken voorstellingen meer levendige kleuren in de plaats te stellen; zij bestrijdt de exclusieve richting, natuurlijk hier niet in dogmatischen maar in homiletischen zin bedoeld; en waarborgt meer verscheidenheid dan 't zij bij de synthese, 't zij bij de analyse mogelijk is. Daar kwam bij v. O. nog bij eene zeer gemakkelijke formuleering zijner schetsen. Voor geen gering deel zijn zij daardoor vooral zoo goed te onthouden. Wie bv. de schets op Matth. XXVI:36 midden (Gethsémané) gelezen heeft, vergeet die niet; en er zijn er meer van dien aard. Zie op Rom. VIII:19—23: I geheel het schepsel zucht. II het zucht niet zonder grond. III het zal niet eindeloos zuchten; en erken de gelukkig gekozen formuleering der verdeeling. Men kan dit nu wel een bijzaak noemen, maar de ervaring leert, dat het toch lang niet onverschillig is of de schets gemakkelijk onthouden wordt of niet; „Zucht ist jedem zu empfehlen" zegt Erdmann [1]) terecht, en wat voor de hoorders een groot gemak is, mag den prediker wel eenige moeite waard wezen. Wanneer nu, gelijk bij v. O. al deze voordeelen der synthetische homilie zoo gelukkig vereenigd worden aangetroffen, dan is het geen wonder dat deze methode, gelijk deze homileet zelf zegt,

---

1) In een lezenswaardig artikel „ueber den organismus der Predigt" — te vinden in de Stud. u. krit. 1834, S. 591.

in den laatsten tijd „meer en meer in zwang is gekomen."

Evenwel zijn ook aan deze methode gevaren verbonden, en het komt ons voor dat voor een deel de persoonlijkheid van onzen prediker, ook voor een deel de door hem gekozen methode de schuld draagt van wat wij geneigd zouden zijn voor een schaduwzijde in deze leerredenen aan te zien. Wanneer wij eens eene vergelijking maken tusschen Molster, van Oosterzee, en de la Saussaye, dan ziet ieder hoe hier drie verschillende homiletische methoden aan het woord zijn. Ieder der drie predikers spreekt over Luc. II : 13, 14, „den Engelenzang."

Molster [1]) leest eerst zijn tekst voor, en begint dan ongeveer aldus: een menigte des hemelschen heirlegers op deze aarde God prijzende, dit was iets nieuws, en is nog iets eenigs onder de zon. Wel was aan sommigen, vroeger in droom of gezicht zulk eene verschijning te beurt gevallen, maar aldus toch nooit. Doch de zaak, hierdoor opgeluisterd, was ook iets eenigs in geheel de schepping; en in de oogen der hemellingen iets gadeloos heerlijks en wonderbaar groots. Bepalen wij ons bij de vreugde, die zij daarover hadden en openbaarden, en zien wij

I. wat de voorgelezen tekst dien aangaande behelst; om

II. den rijken inhoud van het gezang der Engelen in nadere overweging te nemen, en

III. met een woord van opwekking te sluiten.

Het eerste deel bevat dan eene duidelijke tekstverklaring; waar toepasselijke aanmerkingen doorgevlochten zijn; en dat aldus eindigt: „Edelmoedige hemellingen! onze harten beminnen U; Uwe gemeenschap wordt ons begeerlijk; en het vooruitzicht van eens met U om te gaan, en Gode en den Lamme onze eer en dank met U toe te brengen, geeft nieuwe vleugelen aan ons verlangen. Reeds hier op aarde mengelen wij in Uwe liederen onzen

1) Nagel. Leerr. bl. 139.

lof. Eere, zeggen onze harten U na, eere aan God in de hoogste hemelen! eere op aarde in de menschen een welbehagen!

Het tweede deel komt neder op de korte ontwikkeling van twee stellingen, namelijk: dat God een welbehagen in menschen heeft, en dat Hij daarvoor moet worden verheerlijkt in hemel en op aarde.

1. God heeft een welbehagen in menschen. Dat roept de ervaring en de geschiedenis ons toe. (hier treffen wij een zin aan van. $1^1/_2$ bladzijde, en willen bekennen dat die een geduldsproef is.) Verder wordt het analytisch behandeld. God. Daarna een beschrijving van menschen, hun aanleg en toestand, de bewijzen van Gods liefde, duidelijkst zichtbaar in Bethlehems kribbe; het doel van deze gave.

2. Daarvoor moet hij verheerlijkt worden in den hemel en op de aarde. Want er was vijandschap tusschen hemel en aarde; maar hier is een diepte van rijkdom, wijsheid, liefde. En als wij nagaan welke heerlijke vruchten hemel en aarde ieder voor zich van de liefde Gods in Christus plukken — moet dan niet uit die hemelzalen daarboven, en uit dit stof hier beneden, de lofzang klimmen?

III. De toepassing: Daarom prediken wij: geeft acht op zoo groote zaligheid. Bekeert u en gelooft het evangelie. Laat u met God verzoenen.

Van Oosterzee's inleiding is een feestelijk stemmende lofspraak op den Kerstavond. [1]) Na het zingen van Gez. 3:1, (het „Te Deum") begint de redenaar met te zeggen dat het zeer natuurlijk is dat dit lied ook nu het eerst van allen wordt aangestemd, en ook dat „van jaar tot jaar de schare zich te dezer ure in het huis des Heeren verdringt. Zóóveer heeft, Goddank! het ongeloof het nog niet gebracht, dat deze feestzang werd afgeschaft." 't Is

1) Laatste Geloofsget. bl. 50.

een godverheerlijkend lied; en zingen is op zich zelf reeds zoo heerlijk, hoezeer dan niet bij zulk eene gelegenheid. „Het is feest voor den troon, het zij feest op de voetbank, de hemel leent ons zijn zang, de aarde heft haar tegenzang aan."

Vóór nu de spreker tot het gebed overgaat wijst hij op de oorzaak, die er is om ditmaal in het bijzonder te bidden. De korte inhoud van dit gedeelte is: het is zeer moeilijk over dit verheven onderwerp goed te preeken; voor de gemeente zeer moeilijk om dit alles naar waarde in te denken. „O, ik wenschte hem te zien, den prediker, die heden zichzelven voldoen kon: neen, ik wenschte hem niet te zien, want juist hij zou zeker te diep beneden de stof blijven staan, om waarlijk tot hare hoogte te stijgen. Wel peinst het hoofd, wel gloeit het hart, wel duizelt de stoutste verbeelding, maar de geest kan niet indenken, de taal niet beschrijven, de tong niet uitspreken wat wij — ja, dàt weet gij, Alwetende! — zoo gaarne naar waarde indenken, en beschrijven, en uitspreken zouden." Maar wat spreker en hoorders ontbreekt, zij kunnen het samen vragen. En nu volgt natuurlijk het gebed.

Na het gebed wordt de tekst afgelezen, Luc. II : 13, 14. De feestviering der hemellingen bij 's Heilands geboorte in hare eeuwige beteekenis, is „de hoofdgedachte" der „tegenwoordige rede." Om die echter eenigszins tot haar recht te doen komen, mogen wij van den korten, maar zinrijken tekst geen enkelen trek ongebruikt laten. Der Engelen komst, der Engelen lied, der Engelen stem tot een iegelijk onzer, ziedaar dan, waarvoor wij uwe eerbiedige opmerkzaamheid vragen."

I. Der Engelen komst. Het is een schoon verhaal; een liefelijke schilderij, (en uitermate liefelijk wordt nu ook die komst geschilderd.) Maar is het wel waarlijk geschied? Hier volgt een verdediging van het verhaal dat „onbeschrijflijk schoon" is en „onbedriegelijk waar." Maar het is ook zinrijk en verheven; want engelen

vieren Jezus' geboorte; zij vieren die op aarde, in den stillen nacht, ten aanhoore van arme herders.

II. Der Engelen lied. 1. De *grond* onzer verlossing. God heeft welbehagen in menschen. Hier een zeer verheven beschrijving van het onbeschrijfbare: God. Een blik op de menschen; een verklaring van het woord welgevallen. Maar dit is onmogelijk! Neen; ontwijfelbaar: het kind in de kribbe is het bewijs.

2. Het *heil* onzer verlossing. Vrede en aarde; sluiten die begrippen elkander niet uit? Ja, ons zelven dien waren vrede te schenken is even onmogelijk als de sterren van den kerstnacht te plukken; maar van het kind in de kribbe geldt: „deze zal vrede zijn." Hij is de vrede. Hij brengt den vrede, omdat Hij de bron van allen innerlijken onvrede komt stoppen; en op den vasten grondslag der verzoening sticht Hij den vrede ook tusschen menschen en menschen.

3. Het *einddoel* der Verlossing. Eere zij God in de hoogste hemelen. Die eere moet Hem toegebracht worden; door engelen, door menschen, door christenen vooral. (Want o gij, die des Heeren zijt, wat hebt gij niet reeds hier beneden aan dat welbehagen te danken? Het heeft u verzoend, toen gij vijand waart; het heeft u vernieuwd, toen gij zondaar waart; het heeft u gesterkt, toen gij zwak waart; het heeft u getroost, toen gij treurig waart; nog een weinig tijds, en het heeft u gezaligd, nadat gij stervende waard.") Die eere wordt Hem ook waarlijk reeds toegebracht in den hemel; en van deze kleine aarde zal Gode in de hoogste hemelen de hoogste eer om dezes welbehagens wil ook worden toegebracht.

III Der Engelen stem spreekt; 1. een woord tot de wereld en hare slapende kinderen; het luidt ontwaken; 2. een woord tot de gemeente en hare levende leden: het luide Navolgen.

Slaan wij nu dezelfde leerrede bij de la Saussaije op. [1])

---

1) In de vijfde reeks, 1866, Rotterdam, M. Wijt en Zonen. bl. 75.

Hij begint met, herinnerende aan gezang 114 te vragen wat b.v. een Romeinsch krijgsknecht of een fijnbeschaafde Griek, een hooghartig Farizeër of een wereldlievend Sadduceër in „dien zaalgen nacht" zou hebben vernomen van wat deze herders vernamen. „Wellicht zou die vreemdeling van die „nieuwe pracht" van het sterrenheir dit bespeurd hebben, dat het hem te moede was alsof die lichten des hemels oogen waren, die een doorborenden blik in zijne ziel wierpen, en van die nieuwe vreugde der hemellingen dit, dat het suizen van den nachtwind in zijne ooren klonk als zoovele lispelende stemmen, die de verborge dingen zijns harten aan woud en stroom, aan veld en heuvel mededeelden. Er geschieden toch tusschen hemel en aarde vele dingen, waarvan onze nuchtere wijsheid niets bespeurt; maar die niettemin den verstandigen en wijzen mensch soms schrik inboezemen, al weet hij zich die niet te verklaren. Het rationalisme, de wereldbeschouwing van het gezond verstand, is goed in dagen als de fundamenten van ons wezen niet bewogen worden; maar er zijn dagen dat zij bewogen worden, en nachten dat, mede naar het woord eens wijzen: een geest voorbij ons aangezicht gaat en het haar onzes vleesches doet te berge rijzen, en schrik en beving overvalt ons, en verschrikt de veelheid onzer beenderen (Job. IV : 14 en 15).

„Maar stelt u dien zelfden vreemdeling voor, die beving en ontzetting ontvliedende, het land verlatende maar hem die overkomen was, stelt u hem voor zich te Cesarea inschepende" .... enz., en zoo leidt deze prediker hem Rome binnen. Daar ziet hij een jubelend volk, dat een zang deet hooren, niet ongelijk aan dien, welken de herders vernamen in Bethlehems velden: vrede in de wereld, heil het menschelijk geslacht. Zou dan die vreemdeling niet gedacht hebben: hier is vrede, uit Rome daagt het heil; maar schrik en angst heerschen in Juda's stad?

Dat is geen phantasie. Alle gelijktijdige berichten om-

trent de regeering van Cesar Augustus gewagen van de hoopvolle verwachtingen die de menschheid toen bezielde. De menschheid had behoefte aan vrede; zij heeft dien gezocht en in dit zoeken bedroog zij zich niet; gezocht in de onderwerping aan Eenen, wiens welbehagen haar tot zegen zou zijn, en ook daarin bedroog zij zich niet; maar daarin dat zij dien eenen zocht in den keizer van Rome, en niet in den koning van Sion.

Maar wat heeft nu aan de stervende menschheid de kracht geschonken om op te staan en zich hare weggeschonken rechten te heroveren? Dit, dat het lied der engelen door menschen is gehoord, in menschenharten heeft woning gemaakt en vrede gebracht. En nu sterft der engelen niet meer op aarde. En wat verklaart de kracht van dit lied? Het onderscheid tusschen het lied der wereld en dat des hemels; aan het lied der wereld ontbrak het eerste woord: „eere zij God." Dit nu is de eere Gods, maar dat ook de eere des menschen en zijn vrede, dat God verheerlijkt worde door en in den mensch. Waar dit woord, eere zij God, waarheid wordt daar ontluikt vrede op aarde, en dat tweede woord, vrede op aarde, kan niet gehoord worden dan door en na dit eerste: eere zij God. Dat kindeke aan een Eva's dochter geboren, komt de eere Gods handhaven en herstellen op aarde.

Het tweede deel is gewijd aan de overdenking van den diepen zin van dit lied. Welbehagen in de menschen; genieten wij dit woord. Daalt af in uzelven de Geest Gods verkondigt in uw binnenste de grootheid van de menschelijke natuur. Maar onze heerlijkheid is als een schim. De mensch bezit geene heerlijkheid in zich zelve. Waarom anders heeft hij, om aan zich zelven te gelooven, noodig dat anderen hem verheerlijken? Er is in ons niets welbehagelijks; niets dat Gods welgevallen aantrekken kan, niets anders dan dit, dat wij eene eeuwige ontferming behoeven. In de menschen zooals zij zijn — een welbehagen. Verheugt u o zondaar! want

gij zijt niet te diep gezonken voor de Almacht der Liefde Hoedanig nu is dat heil? Onze diepste behoeften bevredigend: vrede op aarde.

Gij, dienaar der wereld! hebt gij vrede gevonden in die wereld? In uw plichtsvervulling? In de bedwelming der wereld? Nu wordt u de vrede verkondigd in dat kind; en een geringe daad wordt van u geeischt, de daad der herders, die opstonden en henengingen om te zien of deze dingen alzoo waren. — Vrede hebbende met God doet gij mede zijn werk. Om de eere Gods te herstellen is hij op aarde gedaald. Daarom ook eere Gods in de hoogste hemelen; want ook aan de engelen worden nieuwe uitzichten geopend, nieuwe afgronden ontdekt van de heerlijkheid Gods. Dan rijze ook geen andere juichtoon meer uit onze harten dan deze: Eere zij God. Amen.

Men kan niet ontkennen dat de toon van Molster meer met dien van van Oosterzee overeenkomt, dan deze laatste met de la Saussaije. Eveneens zullen de meesten die deze drie uittreksels lazen, al dadelijk wat den vorm betreft den palm aan v. O. toekennen. Veel moeielijker dan zijn schets, waarin alles zoo past en saamgevoegd is, valt het, den zakelijken inhoud van de la Saussaije's leerrede mede te deelen; en het zou mij verwonderen indien het geheel van zijne preek niet beter door de massa werd mede naar huis genomen dan dat van de la Saussaije's zeer belangrijk stuk. Maar, onwillekeurig zegt men: wie van den laatste eenige zijner vele en rijke gedachten in zich opneemt, heeft daar meer aan dan aan de gemakkelijk aan te hooren, feestelijk stemmende gelegenheidspreek van van Oosterzee. De inleiding van Molster verraadt minder gloed dan die van v. O., maar zij is van dezelfde familie, een inleiding om weinig van te zeggen: De greep van de la Saussaye is bepaald geniaal, „rapere in medias res," op hoogst gelukkige wijze. Dát kan echter niet aan eenige methode geweten worden;

en v. O. heeft inleidingen neergeschreven die voor deze niet behoeven onder te doen. Maar wat onwillekeurig bij u opkomt, is: hoe gelukkig zou het geweest zijn, wanneer de la S. de gave had bezeten en aangekweekt om voor zijne diepe gedachten dat gemakkelijk voertuig te kiezen, dat v. O. nooit in den steek liet, en omgekeerd: hoe zouden de preeken van v. O. nog voortreffelijker zijn, wanneer dat gemakkelijk schema eens meer met gedachten, zoo rijk en diep als die van de la Saussaye ware gevuld!

„Dat ligt niet aan de preekmethode, maar aan den prediker zelf" — zal misschien een lezer geneigd zijn uit te roepen; en natuurlijk is hier de persoonlijkheid van den prediker niet buiten spel. Maar tusschen die persoonlijkheid en de preekmethode bestaat een nauw verband; en zonder twijfel zijn aan een preekmethode, zóó voortreffelijk als de synthetische homilie gevaren verbonden. In de eerste plaats wordt de keus der stoffen min of meer beperkt. „Bij voorkeur" kiest men eene evangelische of epistolische pericoop, die in zich zelven een afgerond geheel vormt; — maar langzamerhand gaat men bijna uitsluitend dergelijke stoffen kiezen. Wel zegt v. O. in zijne Homiletiek dat deze zelfde methode ook op kortere teksten gemakkelijk kan toegepast worden; maar dat kon hij misschien gemakkelijk, en toch deed hij 't niet altijd. Men neme b.v. de proef, zoo zegt hij, met teksten als Rom. I:16; — hij zelf heeft over dien tekst een preek uitgegeven; maar de methode is daar analytisch-synthetisch; geen synthetische homilie. Dat is op zich zelf geen nadeel; maar een nadeel is het wèl, wanneer men zich zoo aan ééne methode bindt, dat met de andere de handen scheef staan, en dikwijls zulke schoone teksten, op grond der methode, „niet ontvankelijk" worden verklaard.

Uitgebreide stoffen en groote onderwerpen zijn twee. Nu zijn de onderwerpen, die bij de methode der synthetische homilie meestal worden gekozen, dikwijls meer uitgebreid dan groot; of zijn zij groot, dan doet de uit-

gebreidheid wel schade aan de behandeling. Wij wezen er hierboven reeds op dat deze preekmanier vooral in hare kracht is, wanneer het verhaal beschouwd wordt als een beeld; maar daardoor komt het onderwijzend gedeelte niet precies tot zijn recht; hetgeen jammer is, vooral bij een prediker als v. O. die, blijkens zijne voortreffelijke catechismusleerredenen zoo uitnemend de kunst verstond om op den preekstoel te onderwijzen.

Iets hiervan, men gevoelt het, komt op rekening der methode; maar daar is meer. Wanneer een onderwerp zóó rijk is als de meeste door hem gekozen groote stoffen, dan is het met den besten wil niet mogelijk zulk een stof werkelijk te behandelen. Men kan lang preeken; en v. O. heeft dat gedaan. Eerlijk heeft hij bekend dat dit niet navolgenswaardig is; maar hij had toch niet den moed om zóólang te spreken dat hij sommige dingen meer dan „aànstippen” kon. Zijne hoorders in kerk of collegiezaal zijn deze „staande uitdrukking” nog niet vergeten: „bij de kortheid des tijds en den rijkdom der stof kunnen wij ditmaal niet anders dan het voornaamste vluchtig aanstippen.” Best. Dat „vluchtig aanstippen” dat v. O. deed is nog een grondiger behandelen van het onderwerp, dan het behandelen van menigeen zijner leerlingen; maar toch, wanneer wij nu den zakelijken inhoud van v. O’s stukken eens vergelijken met dien van — ik noem nu met opzet niet den naam van de la Saussaye, maar dien van — Adolphe Monod, dan erkennen wij dat deze meer in de diepte gaat. En ik ben geneigd te gelooven dat dit in mindering van de deugden der methode moet worden gebracht. De la Saussaye was niet in den gangbaren zin van het woord een orator als van Oosterzee; maar Monod wèl. Toch zijn de stukken van dezen laatste dikwijls niet minder rijk, noch wat den dogmatischen, noch wat den ethischen, noch wat den psychologischen inhoud betreft dan die van de la Saussaye. Leg Monod’s preek over „Le geôlier de Philippes” naast die van van Oosterzee over dienzelfden

tekst. (Hand. VI: 22—36): de eerste is misschien langer, maar ook rustiger, en daardoor meer indringende in al de diepte van dit onderwerp. Dat komt nu, dunkt mij, op rekening van v. O's lust om „geen enkele trek" van „het zinrijk verhaal" dat behandeld zal worden „ongebruikt te laten." Soms doet v. O. denken aan een gids die een gezelschap engelschen door een museum van schilderijen geleidt; hij zou u nog gaarne wat langer rust laten, maar dít is nog zoo belangrijk, en daar ginds nog zoo iets merkwaardigs te zien, en — over een half uur worden de zalen gesloten; dus ..... gentlemen! niet te lang toeven. Zoo ook in sommigen van die preeken waar de ééne zaak nauwlijks is „aangestipt" of de andere dringt haar reeds weder op zij, en van daar zoo velerlei dat het ten slotte niet altijd veel is. Ik hoop niet dat iemand in deze vergelijking iets oneerbiedigs zal zien; ik kan niet beter uitdrukken wat ik hier bedoel, en mag ook met bescheidenheid zeggen dat de groote prediker wiens nagedachtenis wij dankbaar vereeren, niet blind was voor deze schaduwzijde zijner methode. Wij kunnen hem niet beter eeren dan door dit te erkennen, en een klip te te vermijden, waarop zelfs hij nu en dan gestooten heeft. Maar wij moeten er bijvoegen dat dit in de latere preeken minder dan in de vroegeren het geval is geweest; en dat, staan de leerredenen van v. O.'s eerste jaren bv. achter die van v. d. Palm, wat het punt der karakterbeschrijving betreft, zulks later niet meer kan gezegd worden. Over het geheel is de „rijke kleurenpracht der vroegere bloesems" later door „het verkwikkend sap van rijper vruchten vervangen;" en laten de preeken uit de latere jaren een rustiger indruk achter dan die uit den eersten tijd. Ik sla de toepassing der leerrede over de Tempelreiniging [1]) op, en lees daar: „Wel mogen wij nimmer de beide onveranderlijke beginselen verzaken, die de Hervormers der wereld verkondigden: Gods woord

---

1) Dl. VI, bl. 70.

de hoogste wet, en onze zaligheid alleen het werk van Gods genade in Christus. Maar die beginselen gedurig zuiverder op te vatten, dieper te doorgronden, beter te rechtvaardigen, veelzijdiger toe te passen, ziet daar te taak, door Hooger Wijsheid ons opgelegd." Nu kan ik de gedachte niet van mij weeren: als „de tijd" niet „zoo kort" was geweest, zou hier iets meer dan zulk een „vluchtige aanstipping" niet overbodig geweest zijn; en men zou nog geen daad van geweld behoeven te plegen om uit de leerredenen, vooral uit den eersten tijd, verscheidene zulke zinnen over te schrijven. 't Komt van den overstelpenden rijkdom der zaken: er is al zooveel behandeld, er moet nog zooveel „aangestipt" worden; — 't was zeker niet kwaad dit wat meer in bijzonderheden toe te lichten, maar er is geen tijd meer voor. Dit is geen denkbeeldig nadeel van een methode die het zich als ideaal stelt „geen trek van het zinrijk verhaal ongebruikt" te laten.

Ik kom tot een derde gevaar dat aan deze methode verbonden is. Ik bedoel dit, dat de preek min of meer ontaardt in een bewijsvoering voor de zoo nauwkeurig geformuleerde schets. Bijna altijd heeft van Oosterzee zélf dit gevaar vermeden, maar niet overal, en om aan te wijzen wat ik bedoel, slaan wij samen de leerrede op over Psalm CIV:35, de grootste wanklank in het scheppingslied ogelost. — Gij vindt haar in het 2de deel, bl. 313—331. — De verklaring van den gelukkig gekozen tekst „de zondaars zullen van de aarde verdelgd worden, en de goddeloozen zullen niet meer zijn, Loof den Heer, mijne ziel, Hallelujah!" leidt tot dit thema:

Het ophouden van den wanklank, dien de zonde in het scheppingslied mengt, eene stof van Gods blijde verheerlijking voor zijne vrome vereerders.

Van zelf geeft dit onderwerp aanleiding tot het bepeinzen van drie belangrijke denkbeelden:

I De zonde is een wanklank in het heerlijk loflied der schepping.

II Die wanklank zal eens worden weggenomen.
III Het ophouden van dien wanklank is voor Gods vrome vereerders eene stof zijner blijde verheerlijking.

I De zonde is een wanklank in het heerlijk loflied der schepping. Oordeelt zelve. — En nu worden drie redenen opgenoemd: het scheppingslied bezingt Gods macht, en de zondaar miskent haar gezag; de eerste reden. Dit wordt nu bewezen: het lied der schepping beluisterd; de daad der zonde beoordeeld, en aan het einde van dit eerste onderdeel de vraag: „Wat dunkt u, T., had ik geen recht de zonde een wanklank te noemen?" De tweede reden: het scheppingslied bezingt Gods wijsheid, en de zondaar verstoort hare verordeningen. Dezelfde bewijsvoering, en aan het einde de vraag: „Toehoorders, waar alzoo de zondaar alleen de orde omkeert, die wij alom in de schepping zien heerschen, hebben wij daar geen recht van een wanklank der zonde te spreken?" — En eindelijk de derde reden: het scheppingslied bezingt Gods liefde, en de zondaar verijdelt hare bedoelingen; en nu een gelijke, laat ons er bijvoegen zeer schoone, bewijsvoering als in de beide vorige andere deelen: „Toehoorders, gaat het u gelijk mij, in zulke oogenblikken hebt gij gevoeld, dat de zonde een wanklank is in het groote loflied der schepping."

Nu is hier nog eenige verscheidenheid in acht genomen; maar het gevaar waarop ik hierboven doelde is niet geheel ontweken; en de vrees niet ongegrond, dat op deze wijze de prediker zijne hoorders te veel deelgenoot maakt van de moeite, die 't hem gekost heeft zijn schets te maken en alzóó te formuleeren. Onze hoorders behoeven niet op onze studeerkamer te worden binnengeleid; en beter geen schets, dan een schets waardoor de vorm bijna even belangrijk als de inhoud kan schijnen. Dat ik dit laatste niet op het hierboven medegedeelde schema van toepassing acht, zal zeker nauwelijks betoog behoeven. Maar mij staan preeken voor den geest

van jeugdige homileten, die kennelijk nog onder den indruk der machtige homiletische persoonlijkheid van hunnen leermeester, de schetsen hunner preeken in zijn trant breed hadden opgezet, en ieder onderdeel van ieder punt (drie maal drie, natuurlijk!) met de vraag eindigden: „Wat dunkt u, hadden wij geen recht hier van (een gewichtigen mijlpaal, of van een onbedriegelijke toetsteen of zoo iets dergelijks) te spreken?" Niemand der hoorders echter had er aangedacht dat recht te betwisten; — en één hunner vond dat, tegen des sprekers bedoeling zeker, de preek wel wat had van een lofrede op zijn eigen schets.

Er zijn al wat wonderen verhaald van v. O's. wonderbaar geheugen, en het was waarlijk buitengewoon. Maar toch kan ik niet nalaten op te merken dat, mijns inziens, v. O. dat nog wel op andere wijze heeft getoond dan juist door het „uit het hoofd preeken." Het „memoriseeren der geheel uitgeschreven leerrede" was voor dezen prediker geen bijzaak, maar het was ook voor hem zoo moeilijk niet. Wij beoordeelen deze preeken nooit rechtvaardig, wanneer wij vergeten dat heel het stuk, aanleg en uitwerking, alles tot in de fijnste bijzonderheden op het „uit het hoofd uitspreken" berekend was. Van Oosterzee schreef geen zinnen, die hij niet in 't hoofd kon houden; en het eind van een volzin bracht hem zelden of nooit tot een afdwalen van zijn plan. Hij ging nooit uit „als Abraham," dat beteekende in zijn mond: „niet wetende wààr hij komen zou"; — maar als de pen op papier gezet werd, dan lag het schema in zijn geheel, reeds naast of vóór hem. Men heeft wel terecht gevraagd of de zucht tot symmetrie hem nooit eens een part gespeeld heeft; 't is niet onmogelijk, dat dit het geval was; wij zien niet voorbij dat al dat verdeelen en weder onderverdeelen óók schaduwijden heeft, en blijven vragen of het altijd noodig was die onderverdeelingen zoo bepaald op te noemen. Maar de strenge orde, die in zijn bestek

en dus ook in het daarnaar opgetrokken gebouw heerschte, maakte dat de spreker er dadelijk te huis was. Hij kon misschien een enkelen volzin eens anders uitspreken dan dit op 't papier stond; in het geheel vergiste hij zich niet. Liep hij gevaar „er uit" te raken, de strenge logische orde bracht hem altijd weêr dadelijk tot zijn stuk terug; en, wie nauwkeurig deze deelen en onderdeelen nagaat, ziet hoe straks iedere zin weder verdeeld is; en het „zakelijk memoriseeren" vanzelf een woordelijk met zijn stuk vertrouwd worden ten gevolge had. Neem de preek over het laatste oordeel, of over den Christen, geroepen tot uitmunten; of over de verscheidenheid der geestesgaven; Rome's overwinnaar; het Ideaal der gemeente; den Sterrenhemel, en zooveel tientallen meer, en gij zult deze opmerking bevestigd zien. Wanneer dus het „memoriseeren" dat onze prediker met zoo groote warmte verdedigd en met zoo groote trouw heeft volbracht, door sommige oudere of jongere ambtgenooten alleen mògelijk geacht wordt voor iemand „die zulk een geheugen had als v. O.", — nu dan meenen wij met bescheidenheid te mogen zeggen dat het óók voor anderen nog wel, en nog wel goed mogelijk is. Mits maar de stukken, als bij v. O. er zóó op aangelegd zijn. Zoo goed doordacht; zoo helder ontwikkeld, zoo gemakkelijk gestijleerd: in één woord, met 't oog op het uitspreken geschreven. Maar wie op zijn papier improviseert, — ja dien zou v. O. zeker den raad gegeven hebben om het dan ook maar op den preekstoel te doen. Een improvisatie, versch uit het hart, is gewoonlijk niet dieper, maar dan toch frisscher dan een voorgelezene [1]).

---

1) Wellicht is het hier de plaats om met een enkel woord te wijzen op hetgeen Dr. P. G. Datema, aangaande het memoriseeren der preek zegt in zijne „Laatste Leerrede," uitgesproken te Weesp, den 24 Juny 1883. (Weesp, bij R. Bakker.) Wij willen natuurlijk de advertentie, die deze afscheidsrede als zoo „zuiver gereformeerd" aanbeval, niet aan den opsteller wijten. Ook gunnen wij aan ieder het genoegen om eene preek met 151 aanhalingen op te schrijven, en uit te spreken. Een wonderlijken indruk maakt

Zoo moeten wij ook, van Oosterzee's stijl beoordeelende, niet uit het oog verliezen dat het voordragen bij

---

het hier eerst een voorwoord en dan een voorafspraak aan te treffen, dewijl dit „Voorwoord" niet eene „Voorrede" is, maar een eerste Voorafspraak. Aldus begon, dien „24sten Junij" Dr. P. G. D. zijne „laatste leerrede." — „De gemeente duide het mij niet euvel, wanneer ik ditmaal eens van de (lees: mijne) vaste gewoonte afwijke en mijne leerrede voorleze. Gewoon voor de vuist, uit het hart te spreken, kan ik niet meêdoen aan hetgeen voor mij een onwaardig spel zou zijn, namelijk om eene geschrevene leerrede van buiten te leeren en U voor te dragen op tooneelspelersmanier. Van alle schijnvertoon wensche ik afkeerig te zijn." En in een noot aan den voet der bladzijde lees ik: „Onmiskenbaar draagt zij (nl. de leerrede) de blijken er van, dat zij, zoo al niet voor de vuist uitgesproken, dan toch voor de vuist opgeschreven is. Maar hoe kon het anders? Want indien ik het Evangelium verkondige, het is mij geen roem, want de nood is mij opgelegd." (1 Cor. 9:16). — Als wij de bedoeling van Dr. D. goed begrijpen wil hij zeggen: ik mocht aan dit mijn werk niet meer zorg besteden, opdat niet het inoogsten van roem mijn streven werd; en het verkondigen van het Evangelie is mij geen roem. Natuurlijk kent ieder de zwakheid van zijn eigen hart het best. Ons komt deze exegese van 1 Cor. 9:16 wat wonderlijk voor. Doch gewichtiger acht ik wat deze prediker aangaande het „van buiten leeren" en „op tooneelspelersmanier voordragen" der leerrede zegt. Ik zie niet voorbij dat Dr. D. dit in anderen niet veroordeelt. 't Zou alleen „voor hem" — Dr. D. — een „onwaardig spel" zijn. Hij kan zich niet anders denken dan dat een leerrede, die gememoriseerd is „op tooneelspelersmanier" zou worden voorgedragen. — Ik heb zijne eigene leerrede met 't oog op die beweering eens nagelezen; en ik moet bekennen dat 't voor mij geen spel, waardig of onwaardig, maar een taak zou zijn om tegen op te zien, als ik zulk een leerrede „van buiten leeren" moest. Van het „voordragen" wil ik nu niet spreken. Wie zijne preeken zóó stijleert leert in geen honderd jaar memoriseeren; en moet wel bijna een ander, die wèl memoriseert, verdenken van „een onwaardig spel." Misschien zal Dr. D. wel de verzekering willen aannemen dat voor verscheidene „bedienaars van het goddelijk woord" het stijleeren, het memoriseeren en het voordragen hunner leerredenen geen spel is en ook geen poging om roem in te oogsten, maar eenvoudig eene daad van gehoorzaamheid aan het woord des Heeren, die van ons verlangt dat wij geen enkel talent in de aarde begraven. Ook is voor hen het woord van Schleiermacher niet te vergeefs gesproken: „het is niet meer dan betamelijk aan het hoogste, wat de menschelijke taal bereiken kan, ook al de volheid en de kracht der menschelijke rede te besteden. Niet alsof er één sieraad is, dat het Evangelie niet zou kunnen missen, maar omdat het weinig eerbied van zijnen dienaar zou verraden, zoo hij daaraan niet alles toewijdde, wat hij kostelijkst bezit, om zoo misschien het Evangelie zelf op waardige wijze voor te stellen."

het stellen altijd den spreker reeds voor oogen stond. Hij was een orator geboren. Dat blijkt ook daaruit, dat alles wat hij, ook bv. in zijne homiletiek, in zijne dogmatiek, in zijn Leven van Jezus, schreef, gesproken schijnt. Terecht is de opmerking gemaakt dat men altijd geneigd is zijne stukken hardop te lezen. Gesproken is alles wat hij schrijft; en hoe hij een geboren orator was, kan misschien het best blijken uit de behandeling der verhevenste onderwerpen. Een rhetor wordt daar gezwollen, hoogdravend, bespottelijk. Denk aan van Loo in zijne beschrijving van den dood, of zijne uitroepen over God. Maar als ge onzen prediker daarover leert, zal 't u niet in de gedachten komen aan iets gezwollens te denken. Neem de 47e zondagsafdeeling van den H. C. over de heiliging van den Vadernaam [1]): „Heer, mijn God! gij zijt zeer groot", zoo kliinkt een stem uit het oosten; en een stem uit het westen geeft antwoord: „gij zijt bekleed met majesteit en heerlijkheid." Den naam, waarvan wij de heiliging vragen, Godzelf heeft hem in de sterren boven onze hoofden, in de bloemen voor onze voeten geschreven. De stormwind buldert zijn lof, en de stilte fluistert zijne oneindige liefde; de bergen zijn de hoogaltaren, van waar het geurig reukoffer opstijgt, en de dalen zingen er hun lofgezang bij. De zee en het droge; de sneeuw en het ijs; het gedierte des velds, en het gevogelte des hemels; de ceder van den Libanon en de hysop aan den wand; de einden der aarde en de diepte der afgronden, wat zijn zij anders dan dragers van den naam, voor welken alle naam moet verdwijnen, wat doen zij anders dan bewusteloos loven in duizendstemmig akkoord?"

Als nu iemand vraagt of dit moeielijk memoriseeren is, wat dunkt u? Wij kunnen nog vaak opmerken hoe de zinnen een rijkdom van tegenstellingen en beelden bevatten, waar het een aan het ander herinnert, en alles

1) In de tweede uitgave, bl. 714.

het geheugen te hulp komt. Maar dit in het voorbijgaan. Of iemand een redenaar is kan, zeiden wij, vooral blijken uit het stijleeren van zulke verheven gedeelten; 't kan uit de voordracht niet minder blijken. Het is niet onmogelijk dat iemand met buitengewòne krachtsinspanning zich opwindt tot het indenken en opschrijven van een zeer verheven stuk; maar wanneer het eigenlijk boven hem staat, zal dit den oplettenden hoorder bij de voordracht duidelijk worden. Dan kan hij niet, gelijk van Oosterzee dit deed, met kalme kracht en bezieling spreken; dan zal hij gaan galmen en roepen, zich in het zweet werken en opschroeven, en eigenlijk bedroeft hij, met gemaakte verhevenheid, zijne hoorders, die in hem niet anders kunnen zien dan eene belichaamde homiletische fout. Ik zal niet beweeren dat v. O.'s voorbeeld nooit in die richting gewerkt heeft; maar dat was geheel buiten zijne schuld; en komt alleen op rekening van hen, die zoo weinig zelfkennis bezitten om te meenen dat men v. O. kan navolgen, zonder hetgeen Vinet noemde: „conformité de talents." Gebrek aan zelfkennis is overal de oorzaak van veel droevigs; op den kansel heeft het „redenaars" gebracht, wier stem een wedloop aanging met hun stijl, en hun stijl was niet zelden „dolgeworden proza;" van alle fabriekswerk het akeligste dat bestaat. —

Maar wij spraken nog over de voordeelen, die van Oosterzee's stijl uit zijn memoriseeren heeft getrokken. Onder dezen noem ik vooral levendigheid en aanschouwelijkheid. 't Was er hem om te doen zijn gehoor te laten luisteren; daarom liet hij ze niet los; sprak tot hen; luisterde naar hunne bedenkingen, weerlegde hunne tegenwerpingen, handelde met zijne hoorders. „M.H. het Evangelie is eene bediening der rechtvaardigheid; zijn aanvang is een volledige kwijtschelding; zijn grondwoord, alles om niet; zijn eisch, alleen het geloof. Ziet, eer zou het mogelijk zijn, dat het aardrijk dor bleef en koel, na een verkwikkenden regen, dan dat zúlk een

woord geen zaligheid zou storten in het welontvangbaar gemoed. Zoo gij mij ter wederlegging wijst op zoovelen, die het met onverschilligheid hooren, ik zal u vragen, of gij dan die allen voor hongerigen en dorstigen houdt? Zoo gij uwe tegenspraak steunt door een beroep op velen, die zeggen dat deze waarheid leeft in hun hart, en echter het hoofd treurig ter aarde neigen, ik wil u bidden uit (aan) de zwakheid der belijders toch geen bewijs te ontleenen tegen de kracht der belijdenis. Tot vergelding dier onpartijdigheid zal ik u naar menig sterfbed geleiden, waar dit woord nog hemelvreugde te voorschijn riep, zelfs op een bleek en ingezonken gelaat. En waar gij zelfs aan stervenden uw vertrouwen ontzegt: daar zal ik God bidden, dat gij eenmaal zelve het aantal moogt vergrooten der levenden, die uit eigen ervaring getuigen dat het Evangelie eene kracht tot zaligheid is." [1])

Elders (aan het slot der preek over het eerste kruiswoord) [2]) „Is daar iemand onder u, die in vijandschap of verwijdering, of, nog erger, in stillen wrok met zijn naaste leeft, laat hij dezen dag niet doorleven, veel minder zich eerlang aan het Avondmaal wagen, zonder dat hij tot den beleedigde heengaat en zegt: broeder, zuster, komt, onder het kruis van den Heer kunnen wij niet als vijanden scheiden; laat ons elkander vergeven; Hij vergaf en vergeeft ons nog méér! O ik ken de tegenspraak van het trotsche hart tegen dien zwaren eisch van Golgotha wel, maar ieder bedeksel der schande, hoe ontvalt het ons, zoo wij waarlijk weten, wat hier voor ons is geschied! Gij zijt zoo zwaar beleedigd, maar toch nog wel zoo zwaar niet als Hij? Gij hebt het recht aan úwe zijde; Hij had toch aan zijnen kant wel geen onrecht? Gij zult wachten tot men u eerst vergiffenis vraagt, heeft Jezus dan met bidden gewacht, tot zijne beulen aan zijnen voet lagen neêrgezonken? Gij zoudt uzelven ver-

1) Zie Dl. VII, bl. 204.
2) Lam Gods, bl. 320.

lagen, wegwerpen, belachelijk maken, zoo gij de eerste schrede ter verzoening kondt doen; hield Jezus zijne bede terug, totdat de laatste spotter was henengegaan? Maar Hij was Gods Zoon, en gij slechts een zondig, onvolmaakt mensch! Dit blijkt, maar toch, dacht ik, ook een christen, een vriend, een volgeling van Jezus" enz. Men ziet, er ontbreekt bij de levendigheid van tijd tot tijd zeker humoristische ader niet. Dat kan, onder meer, nog blijken uit de inleiding op „het feest op den heiligen berg" [1]) „en heeft de wijze koning weleer een vroolijk hart een gedurigen maaltijd genoemd, voor menig kind dezer eeuw schijnt wel de gedurige maaltijd de onmisbare voorwaarde te zijn om een vroolijk hart te behouden." Maar nooit wordt door v. O. het onderscheid tusschen „attisch zout" en — keukenzout voorbijgezien, en hij is niet minder navolgenswaardig in het eerbiedigen van de grenzen als in het erkennen van het recht dat de humor heeft om op den christelijken kansel soms een woord mede te spreken.

De aanschouwelijkheid van zijnen stijl is al verder een goede eigenschap, en een gevolg daarvan dat het stuk werd geschreven voor de voordracht. In v. O's leerredenen wordt geen dorre begripsbepaling aangetroffen; het is alles drastisch en plastisch. Onmogelijk hier ook maar de voornaamsten der beelden en vergelijkingen aan te wijzen; het ééne beeld verdringt het andere; en de vergelijkingen stapelt hij op elkaar: „Het ongeloof — het spot met den schrik van den dood, en toch verbleekt het bij het ritselend geruisch zijner voetstappen. O de dood is een maaier, maar wiens seis naast het onkruid ook den schoonsten rozenknop velt; een spotter, die met onbarmhartige hand een onverbiddelijke streep door uwe schoonste rekening haalt; een schutter, van wiens pijlen geen enkele in het luchtruim verloren gaat, en die nu en dan een koningschot doet, waarvan de onverwachte

1) L. Gel. bl. 196.

slag ook den kloeksten van schrik doet verbleeken. Op het vroolijkst feest voert deze koning ongebeden zijn uitgelezen bruid tot den dans; in het liefelijkst oord komt telkens weer de uitvaart den bruiloftsstoet tegen, en op iederen levensweg rijst al weder achter het onvermijdelijke kruis de lage grafheuvel op. Graaf twee el onder den grond, wat zult gij vinden; ga twintig jaar in uwe gedachten vooruit, waar zijn de meesten; geef den dood al wat gij hebt, en wanneer zegt hij ten laatste: genoeg? Onverbiddelijk, onverwinnelijk, zoo ruischte het door alle eeuwen henen over het groote kerkhof der aarde; de lichtzinnigheid kon den dood vergeten, de kunst hem bezingen, de wanhoop hem inroepen zelfs, maar waar is de Simsonskracht, die dezen verslinder vernietigt?" [1]) Een andermaal [2]) voert hij de zon, de aarde, het woud, den akker sprekende in; of laat de golven een treurlied zingen over de gruwelen der wereldsteden, aan hun stranden gebouwd. Schilderen geloof ik niet dat iemand hem verbeterde; Cohen Stuart was een uitnemend schilder met de pen; maar v. Oosterzee was zijn meerdere; van der Palm, Borger, des Amorie v. d. Hoeven S^r^, zij mogen allen genoemd worden, maar dat een hunner het beter dan v. O. deed, zouden wij niet toegeven. Ik denk aan zijne beschrijving van den storm op zee, of van de schare, die Jezus hoorde, of van de uitleiding naar Golgotha; of ook Maria staande bij het kruis, waar hij aan dat staan een zijner aangrijpendste schilderingen vastknoopt: „De geheele wereld is voor Maria als dood; hier alleen kan zij nog leven en lijden. Zij hoorde van verre de kruiskreten; zij voelde op een afstand die mokerslagen, en ieder der vier nagelen is eerst door hâre ziel gegaan; zij moet er henen om haren jammer met eigen oogen te zien. En wât moet zij dan zien en

1) A. w. bl. 207.
2) Dl. VII, bl. 223.
3) Dl. VI, 374.

hooren, de stille, zachte, kiesche Maria? Of zij dan voor het minst die woorden verzachten, die naaktheid bedekken, die zonnestralen temperen, die spotkreten beteugelen kon! Maar niets, niets van dat alles; hare machteloosheid staat met hare liefde, en deze met haar lijden gelijk: voor haar niets dan galle en alsem; voor Hem niets dan smaad en hoon. Maar ga dan toch henen, Maria! en heb medelijden althans met uzelve, dat is geen schouwspel voor vrouwen!.... Henengaan, en Hij blijft er, en Hij lijdt er, en Hij sterft er, dàt zou wel de eerste maal zijn, dat hare liefde het eerst aan zich zelve gedacht had! „Aan het Kruis van Jezus stónd zijne moeder!"

Het is alles drastisch en plastisch, zeiden we; daarin is reeds aangewezen hoe daar gloed en gang in deze redenen is. Vooral wanneer zijne christelijke hoop aan het woord is [1]), want dan spreekt zijn hart zoo luide mee. Lees bv. het vaste Fundament (afzonderlijk uitgegeven in Amsterdam, bij A. van Oosterzee), of het Licht in het Duister, en in het algemeen al de leerredenen, in de laatste jaren uitgesproken; 't is dan alsof hij zich op de vleugelen der hoop verheven heeft, even boven de laagte der zwoele drukkende atmosfeer om hem henen; en dan daarboven geniet hij het vèrgezicht, dan bruist de stroom zijner rede, dan wordt hij een christenprofeet. „Zien wij wèl, nog vóór het einde dezer eeuw zal een strijd vóór of tegen Christus gestreden worden, die bloed en tranen zal kosten. Maar, heerlijke troost voor het levend geloof, dat juist dan het beste verwachten mag, als de wereld het ergste moet duchten! Zeker, de „zware tijden," die Paulus tegen „de laatste dagen" voorziet, zullen zich niet lang laten wachten; zijne vrees voor „meerder goddeloosheid" wordt in het toenemend Atheïsme der eeuw op ontroerende wijze gestaafd, en zijne voorspelling, dat, wie godzalig willen leven in Christus Jezus, vervolgd zullen worden" is allerminst

1) Gelijk zij dat in bijna ieder zijner toepassingen is.

eene ijdele hersenschim. Bij de groote krisis, die nadert, heeft niet ééne der ondermijnde christenkerkgenootschappen de belofte des eeuwigen levens; ook gij niet, kerken der hervorming; gij allerminst, dreigend Rome, al hebt gij deze week het gouden feest van uw opperherder met blijde jubels begroet. Wij gaan voorwaarts, maar als tusschen ruïnen; God is kennelijk bezig wat nieuws te maken, en wie tijd heeft van leven, kan veel nog zien vallen, wat wij ouderen droomden, dat nog voor eeuwen bestemd was. De aarde zal dreunen van de slagen, maar — het Godsgebouw wankelt niet; de hemel zal verduisterd werden, maar het Godsgebouw rijst bij zonlicht en stormen; de grafklok luidt straks over de wereld met al hare heerlijkheid, maar in het Godsgebouw klinkt onophoudelijk het opstandingslied. Het slaat zijne vleugelen uit tot aan de einden der aarde; het verheft zijne gevelspits tot aan de hoogte der hemelen; en als de laatste slagregens, en winden, en waterstroomen voor altijd voorbijgegaan zijn, schrijft een Engelenhand het laatste woord zijner geschiedenis neder: „het is niet gevallen, want het was op een steenrots gegrond! Niet gevallen, gloria! Onvergankelijke Godsgemeente, laat de profetie van uw lot reeds thans in uw lied zich doen hooren!" —

En wanneer wij nu nog ten slotte gewezen hebben op den rijkdom van tegenstellingen, dien deze stijl bevat, en dien wij ook voor een deel danken of wijten aan de zorg, die de schrijver aan het „gemakkelijk memoriseeren" besteeden wil, dan zijn een aantal zeer goede eigenschappen der schrijf- en spreekwijze van dezen redenaar verklaard. En niemand heeft de meesten der hierboven medegedeelde citaten kunnen lezen zonder door die tegenstellingen getroffen te worden; maar als ge er ééns een oog voor gekregen hebt, dan treffen zij u overal: „een voor Christus gemartelden Paulus heeft de hemel bewonderd; een over Christus zich schamenden Paulus heeft de aarde nimmer gezien." — „Rome, de wieg van zoo

menige wetenschap, en het graf van zoo menige deugd." „Zoolang er vóor Gods oog nog zwarte schuldboeken openleggen, en in het huis des gebeds nog bange conscientiën kloppen, zal de prediking waarde behouden, waarmede wij voor uw aangezicht optreden: de blijmare der rechtvaardiging des zondaars voor God." —

Wij herhalen onze beweering: wanneer v. O. geen grooter bewijzen had gegeven van een „fabelachtig geheugen" te bezitten, het memoriseeren van zulke gansch en al daarop berekende leerredenen zou nog niet tot het buitengewone van dit geheugen doen besluiten; en ik zeg dat wederom ons tot troost. Als wij nagaan hoe hem dit memoriseeren gemakkelijk viel, en hoe hij het aanlegde, dan spreken wij vrijmoedig de stelling uit: wie het evenzoo inrichten kan, en er dezelfde moeite voor óver heeft, zal 't zeker evenzeer kunnen. Om te beginnen: het plan der preek stond den spreker natuurlijk tot in de kleinste bijzonderheden voor den geest; eerst alleen de deelen en onderdeelen, maar ook de kleinere stukken, waarin die onderdeelen weer uit elkaar vielen. Dan onderstreepte hij de woorden die in elken zin het meest in 't oog vielen, de woorden met hunne tegenstelling; en zoo geschiedde het al zijne dagen dat hij een paar uren, méér niet, bezig was — en de leerrede stond in dat hoofd gephotografeerd.

Evenwel, wij zouden oneerlijk zijn, als wij verzwegen dat stijl en vorm van v. O's leerredenen hier en daar door kleine vlekken ontsierd worden, en dat een nauwkeurig opmerker in die vlekken de schaduwzijde ziet dierzelfde verdeeling en inrichting, waarvan al de voordeelen in levendigheid en aanschouwelijkheid, in gang, gloed en zout der rede, het gemakkelijk memoriseeren ten goede komen. Vinet spreekt ergens in zijne homiletiek van een rede waarvan het plan als met den passer afgemeten is, en elke volzin steeds afgerond en zangerig; en de vertaler, Dr. Moll, teekent in een noot (Dl. II,

bl. 139) daarbij aan: „er staat in het Fransch: la phrase constamment arrondie et sonore" en ik behoef nauwelijks te zeggen, aan welken overigens hoogbegaafden Redenaar wij onwillekeurig hierbij gedacht hebben." Inderdaad, die numerus en cadans van elken volzin hebben iets dat gedrukt maakt en ongeduldig; v. O. zèlf kon men altijd weêr hooren, en altijd weêr zou hij boeien; maar een ander moet het ook niet wagen uitsluitend in dien stijl tot ons te spreken, want dat zullen wij hem kwalijk nemen. Ik ken eene geestige dame, aan wie een vereerder van v. O. een ganschen avond de „prachtigste passages" uit de leerredenen en de letterkundige opstellen wilde voorlezen; maar die, nadat het eenigen tijd geduurd had, zeer vriendelijk vraagde of er nu niet eens een ander schrijver aan de beurt mocht komen: „als men zoolang in een fraaien engelschen tuin gewandeld heeft, verlangt een mensch ook eens naar een natuurlijk landschap." Ik houd vol dat bij v. O. in zijn stijl en toon niets onnatuurlijks was, of althans dat hem deze zijn redenaarsstijl tot een tweede natuur was geworden; want in zijne gewone gesprekken was dezelfde toon en stijl aan het woord. Maar toch kan men, bij het lezen den indruk van iets gekunstelds niet altijd weeren. Ik noemde dat een nadeel van het schrijven voor den preekstoel; en dat het dit is, blijkt duidelijk hieruit, dat v. O's. stukken bij het lezen verliezen, bij het voorlezen winnen, en het schoonst op den preekstoel zelven zijn. Dat mag een nadeel van den stijl zijn, maar 't is een voordeel van de rede, want een rede moet bij het nalezen niet winnen.

Maar, mogen wij met bescheidenheid vragen, is er, ook voor den kansel niet een stijl denkbaar die in levendigheid en aanschouwelijkheid dankbaar van v. O's groote verdiensten heeft geleerd; in gang en gloed der rede niet bij hem wenscht achter te staan; maar meer plaats laat voor de nuanceering der gedachten? Het wil ons wel voorkomen alsof er in dezen stijl te groote onstuimig-

heid is; te veel vóórzinnen, en daardoor eenige haast om aan de afronding door den názin te komen. 't Kan misschien mede aan de keus der „groote stoffen" te wijten zijn dat de opvatting dikwijls zeer breed is, maar de onstuimige stijl niet altijd toelaat wat hij zelf met een geliefkoosde omschrijving „afsteken in de diepte" genoemd heeft. En niet van belang ontbloot zou het wezen, te weten of ook de dichter der Najaarsbladen zeker gedichtje: „Verschillend oordeel" heeft geschreven op een zondagmiddag, toen hij des morgens v. O. had gehoord.

Een derde bedenking tegen dezen stijl is deze: hij is niet sober genoeg. In aanhalingen niet, en ook niet in mededeelingen. Als de redenaar b.v. een doodeenvoudige zaak wil zeggen, namelijk dat hij niet lang geleden eenigen tijd aan zee geweest is, omschrijft hij dat op deze wijze: „onlangs mocht ik eenige weken vertoeven in de dichte nabijheid van een der heerlijkste werken van God. „Ik stond op het zand der zee" zegt Johannes ergens, in het boek der openbaring van Jezus Christus; ook ik stond er" — onwillekeurig vraagt men: zijn er ook nog niet andere punten van vergelijking hier op te noemen, en — behooren zulke uitweidingen (die velen zijn) niet tot dat „breede", dat de schrijver zelf in de voorrede voor den bundel Laatste geloofsgetuigenissen met beminnelijke openhartigheid heeft afgekeurd? Daartoe rekenen wij ook de vele mededeelingen, die de leeraar aan de gemeente, of liever nog de redenaar aan zijne toehoorders doet, hoe hij zoo tot de keuze van zijn tegenwoordig onderwerp kwam. Bv. de reeds meermalen aangehaalde preek over den stokbewaarder. Daar verneemt gij op eens ongeveer het volgende: gij zult misschien bij u zelven denken, Mijne Hoorders, hoe ik er toch toe kom om zulk een bekend verhaal voor u op te slaan. Ik zal het u zeggen. Ik ben onlangs (in mijne vacantie) in Duitschland geweest; en daar heb ik juist over dien tekst hooren preeken; eigenlijk was die preek maar zoo zóó, en ik denk dat sommigen uwer haar mager zouden gevonden hebben;

maar het hart van dien prediker was zoo warm, en door het gezang en het gebed werd ik zoo gesticht, dat ik mij voornam dien tekst, als ik weer thuis zou zijn, ook eens te behandelen." Als ge u voorstelt dat zoo van den kansel te hooren, speelt onwillekeurig een glimlach u om de lippen. Maar sla nu bl. 103 op van het VIIe deel, en daar leest ge niet letterlijk, maar zakelijk toch hetzelfde.

„Wellicht verwondert zich deze of gene, dat wij heden niets beters te doen hebben, dan hem bij zulk eene algemeen bekende, vaak besproken zaak te bepalen. Het antwoord op die bedenking moge eene persoonlijke herinnering zijn. Voor eenige weken op een rustigen Sabbatsmorgen in den vreemde vertoevende, ging ik in stil gepeins langs den oever des Rijns naar eene vriendelijke landkapel op. Ik had pas den geest met een ingewikkeld geschrift over een dier vragen bezig gehouden, waarover veel in onze dagen gestreden wordt. Nog met de gedachte daaraan vervuld, zette ik mij aan den voet van gindschen leerstoel ter neder. Klein was het bedehuis, weinig talrijk de schare, en de prediking zoo uiterst eenvoudig, dat wellicht de meesten Uwer iets meer verlangd zouden hebben. Maar een liefelijk kerklied — sommigen uit hun liederschat zouden wij onze Duitsche broeders benijden — had mij gesteund, om te hooren, gelijk ik wensch, dat gij heden luisteren moogt: als een zondaar, die naar de blijde boodschap verlangt. De bekende vraag van den stokbewaarder en haar antwoord was de stof der behandeling, waarbij ik op nieuw ondervond, hoe soms het meest bekende woord ons een der dierbaarsten kan worden. Ook bij anderen zag ik later met blijdschap, dat de ongekunstelde, maar getrouwe getuigenis aangaande den weg des behouds, een gezegenden weerklank gevonden had. Ik begon mij in stilte te schamen, dat ik in heel den loop mijner Evangeliebediening, nog nimmer over dit woord had gesproken, al had ik natuurlijk op de zaak gedurig gewezen. Ik nam mij voor U daarover op mijne beurt opzettelijk bezig te houden" enz.

Wie Deel X, bl. 299 opslaat vindt iets dergelijks; en andere plaatsen zijn te noemen waar de spreker, onwillekeurig misschien, de gemeente wat veel bij zijn persoon bepaalt, of zaken mededeelt, die voor de behandeling

van zijn onderwerp niet juist noodzakelijk kunnen geacht worden. Ook kan men toegeven dat hier en daar eene niet correcte uitdrukking wordt aangetroffen; dat de stijl niet vrij van Germanismen is; dat soms meer tot gevoel en verbeelding dan tot verstand en geweten gesproken wordt; dat alles kan men toegeven. Maar wie nu weêr een van die bundels ter hand neemt, en passages aantreft waar deze prediker in zijne kracht is — legt aan al die vragen en bedenkingen het zwijgen op, en zegt: „hij blijft toch van Oosterzee, en zijn naam is een lofspraak."

III.

En wanneer wij nu de vraag herhalen: heeft van Oosterzee een nieuw tijdperk geopend in de geschiedenis der Evangelie-prediking in ons Vaderland, dan aarzelen wij niet daarop een bevestigend antwoord te geven. Wij zagen het dat de inhoud zijner prediking het oude evangelie was, voorgesteld „in oratorischen en apologetischen trant;" wij mogen er bijvoegen voorgesteld naar de eischen en vooral niet minder naar de behoeften van den tijd, w a a r i n hij optrad. Als voornaamste voorstander en stichter van de synthetische homilie blijft zijn naam in de geschiedenis der homiletiek dan ook zeker zijne plaats en beteekenis behouden, en de invloed, door v. O. als homileet geoefend, strekt zich ver buiten zijn vaderland uit. In de Zwitsersche en in de Schotsche Hooglanden zijn er, die van Lange's „Bibelwerk" geene andere deelen bezitten, dan die door v. O. bewerkt zijn; geen der andere mede arbeiders was homileet als hij. Waar de gelijkvormigheid van talent aanwezig was heeft v. O. zeker sluimerende krachten wakker geroepen, en wie sommigen van Dr. R. Kögel's preeken leest, kan den indruk niet weeren dat deze zeer begaafde Berlijnsche hofprediker, die door velen in zijn vaderland als een model genoemd

wordt, op zijne beurt niet minder aan onzen van Oosterzee te danken heeft, dan deze aan Ad. Monod. Hij zou er wel kunnen bijvoegen dat Kögel terecht een gevaarlijk model genoemd is, evenals wij dat van van Oosterzee mogen zeggen, niet omdat door die beiden de aesthetische waardeering van het evangelie zóó bevorderd zou worden, dat de menschen aan den vorm blijven hangen en den inhoud vergeten; want dit is bij hen niet het geval en behoeft dit althans niet te wezen. Maar dewijl menig leerling van v. O. of menig bewonderaar van Kögel den vorm wel eens het voornaamste in deze prediking zou kunnen achten, hunne gebreken voor deugden aanzien, en onder al te veel menschelijk bijwerk den eenvoud van het woord Gods begraven.

Maar heeft v. O. vele navolgers gehad, of is het te wachten dat zij nog zullen opstaan? Hij zelf haalt ergens met instemming het woord van Schweizer aan: „heeft de ééne eeuw de Rhetoriek al te sterk op de preek laten inwerken, dan volgt meestal reactie, waarbij de homiletiek weder niets van de rhetoriek weten wil; en heeft zich deze laatste zienswijze voor een tijd laten gelden, dan dringt weêr in den regel de tegenóvergestelde zich op." De cirkelgang der homiletische methoden! Zoo zou het niet onmogelijk zijn, — en mij dunkt, wij kunnen er de voorteekenen reeds hier en daar van waarnemen — dat in den eerstvolgenden tijd, óók door hen, die hun recht om zulks te doen maar moeilijk kunnen bewijzen, uit de hoogte op v. O.'s. predikwijze zal worden nedergezien. Anderen zullen er zijn, die over dezen prediker wellicht zullen zwijgen, maar van zijn werk nog wel eens gebruik maken; wij leven in een tijd van zoo groote louterheid, vooral op kerkelijk gebied! Maar wanneer het onder de tegenwoordige of toekomstige evangeliepredikers een soort van mode werd van v. O. te beweeren, wat in de dagen van onzen studententijd (met welk recht toch?) aangaande v. d. Palm werd verspreid, namelijk dat men weinig of niets uit die preeken kon leeren, —

dan zou dit niet alleen groote waanwijsheid openbaren, maar het zou der gemeente van de vruchten berooven, die de nauwgezette homileet van eene aandachtige bestudeering dezer uit velerlei oogpunten zoo voortreffelijke leerredenen plukken kan. Vraagt iemand of wij het zoo gelukkig zouden achten als velen trachtten van Oosterzee na te volgen, ik aarzel niet te verklaren, dat het in mijne oogen een zegen voor de gemeente zou wezen wanneer ieder dat deed. Wel te verstaan: navolgen; niet nadoen. Nadoen zou geen goed doen; en alleen mogelijk zijn bij volkomen miskenning van v. O's beteekenis. Immers hij heeft zijne eigene gaven ontwikkeld, zijn eigen toon aangeslagen, zijn eigen stijl, met al zijne deugden en ook met zijne gebreken, gevormd. Maar wie nu zijn stijl gaat nádoen, wie nu zijn toon tracht op te vangen, wie nu meent dat zulke rollende zinnen en opeenstapeling van beelden voor hem passend of noodzakelijk zijn, en ze overneemt, kan misschien eenige bladzijden leveren, die een ongeoefenden bedriegen — in waarheid heeft hij van Oosterzee's voetspoor verlaten; want wij herhalen het met nadruk: die had zijn eigen toon en trant; en wie dien van hem overneemt behoudt, noch ontwikkelt zijne eigen persoonlijkheid. Van Oosterzee was zich zelf, wie hem nádoet is dit niet; wordt een ander, steelt een ander; en maakt zijn fout niet goed doordat die ander van Oosterzee heet. De velen of weinigen, die in den vorm der prediking de hoofdzaak zien, ontvangen uit Dr. Warneck's getuigenis wel wat te denken, als hij zegt: „Die homiletische Doctrin von der Predigt als Kunstwerk hat für mich längst aufgehört ein Axiom zu sein. Ueberzeugen und gewinnen die realen Gedanken nicht, so werden wir's auch selbst durch den vollendetsten Schmuck der Form nicht zwingen." [1])

Maar als de evangeliepredikers den prediker v. O. in vele opzichten navolgden, — ik acht dat het een zegen

1) Missionsstunden I, Vorwort, S. X.

aan de gemeente brengen zou. In welke opzichten vooral? Laat ons vragen hoe v. O. zijn prediken geleerd heeft. — Wij mogen niet voorbijzien dat hij een buitengemeen gelukkigen aanleg had; doch met alles aan dien gelukkigen aanleg toe te schrijven worden wij eenzijdig, en miskennen wij de trouw van dien man, die in eene voorbeeldelooze werkzaamheid aan het licht kwam. Wij zouden de vraag niet ontkennend durven beantwoorden of v. O. niet soms te véél van zijne leerredenen geheel uitschreef. Ik denk bv. aan de bevestigingsrede te Heinoo, [1]) waar wij o. a. het navolgende lezen:

„En gij, Gemeente, neem ook zelve deel aan het werk der wijding van uwen jeugdigen Leeraar. Sla den 134sten Psalm voor u open, en wilt, terstond na zijn hoorbaar antwoord, zonder verdere opgave daarvan de twee zangverzen aanheffen. Als ik dan, ook uit naam der andere Evangeliedienaren, Amen zal hebben gezegd op de plechtige woorden der zegening, zegen gij dan op uwe beurt ook, door dan terstond met het derde vers voort te gaan, terwijl nog uw Leeraar geknield ligt. Welaan, onze hulpe zij van den Heer, die den hemel en de aarde gemaakt heeft."

Indien nu iemand zegt: dat is zeker ná het uitspreken, volledigheidshalve voor den druk er bijgevoegd, ik kan het tegendeel niet bewijzen, maar vermoeden kan ik het toch. En de grond voor dit vermoeden is, dat ik zelf het manuscript van eene onuitgegevene bevestigingsrede heb onder de oogen gehad, waarin nagenoeg hetzelfde, voluit geschreven, te lezen staat. Datzelfde manuscript deed mij een blik slaan in de groote zorg, aan den stijl besteed. Niet slechts dat de leerrede geheel uitgeschreven op papier staat; maar sommige uitdrukkingen zijn nog eens veranderd; met aanhalingsteekens aan den kant worden enkele tegenstellingen nog tusschen gevoegd; niet vele maar toch enkele doorhalingen van woorden toonen dat de steller zijn stijl beknopt wenschte te zien, en het geheel doet uitroepen: welk eene nauwkeurigheid, en welk

1) Dl. X, bl. 227.

een nauwgezette werkzaamheid! — Op het College over de Homiletiek hebben wij v. O. dit „geheel uitschrijven der leerrede” met nadruk hooren verdedigen; evenwel, hij kon zich eene hoogere methode voorstellen, en wel deze, dat de goed gecomponeerde schets flink doordacht was, en de spreker dan aan de ingeving van het oogenblik den best passenden vorm overliet. Hij voegde er bij dat dit alleen goed mogelijk was voor den prediker die in eene nauwe betrekking stond tot zijn gehoor.

Die groote trouw en nauwgezetheid, die ongebroken ijver van v. O. verklaart, mede voor een deel, hoe hij een prediker is geworden, die altijd iets had te zeggen, en het altijd op frissche, levendige wijze deed. Hij hield zich den slaap wel uit de oogen, en was nooit verlegen wat hij doen zou. Nooit vergat hij zich te vormen; en van alles maakte hij voor zijne vorming gebruik. — De ongenoemde teekenaar van „Crayon Sketches of the men of the modern pulpit,” uitgegeven onder den titel van „The Lamps of the Temple” [1]) deelt mede hoe Spurgeon eens aan een predikant, die hem gevraagd had wanneer hij toch wel studeerde, ten antwoord had gegeven: „Oh. I am always studying — I am sucking in something from everything — if you were to ask me home to dine with you, I should suck a sermon out of you!” Mij dunkt, dat was ook in v. O’s geest gesproken. Ik kan mij voorstellen hoe hij altijd aan zijn preeken dacht, en dat hij toch ook nog iets anders kon en deed dan preeken, — nu, dat weet ieder die hem heeft gekend. Zijn voorbeeld bewijst dat combinatie van pastoralen en homiletischen arbeid mogelijk is en goede vruchten draagt. Wie de veelgekoesterde dwaling napraat, dat een geleerde geen goed herder der gemeente kan zijn, en een nauwgezet herder afstand zou moeten doen van de voorrechten eener voortgezette studie, kan zich waarlijk op van Oosterzee’s voorbeeld niet beroepen. Want dat voorbeeld bewijst hoe trouwe

---

1) London, 1856.

zielzorg en uitgebreide geleerdheid niet alleen samen kunnen gaan, maar ook samen ten goede komen aan eene jaren lang boeiende prediking. Ja die beiden mogen voor den prediker niet gescheiden worden. De dag aan den dag kan het toonen dat een evangeliebedienaar op den kansel weinig waard is, wanneer hij zijne preeken meer uit de boeken, dan uit de menschen haalt. In zijn lezenswaardig opstel over welsprekendheid zegt Emerson [1]): „niet aan het volk ligt de schuld; als het niet overtuigd is; maar aan hem, die niet in staat is het te overtuigen. Hij behoorde de menschen te kneeden, gewapend als hij is met dezelfde rede en liefde, die ook de kern van hun natuur uitmaken." Maar om die menschen te kneeden moet hij de menschen kennen; en dat leert hij uit de boeken alléén niet. Toch zouden zelfs v. Oosterzee's groote gaven hem niet bewaard hebben voor herhalingen, en hem niet zijne frischheid en kracht zoo tot het laatst gespaard, wanneer niet de studies, die hij onder de menschen óók maakte, op zijne studeerkamer werden voortgezet en mogelijk gemaakt. „Ik ga tegen den winter weêr eens aan het werk", zeide tot den schrijver dezer regelen eens een collega; — en hij bedoelde daarmede dat hij dan van tijd tot tijd eens weêr een nieuwe preek zou maken. 't Is niet onbekend dat enkele ambtsbroeders niet anders dan des zaterdags op op hun studeervertrek te vinden zijn. Als op dat vertrek nog plaats is om een spreuk op te hangen, beveel ik daarvoor het woord van Claus Harms aan: „wie gedurende de week niet méér doet dan zijne preek maken, zal spoedig óók dat niet meer kunnen." Een fiksch weten is voor een frisch preeken noodzakelijk. Van Oosterzee heeft, — hijzélf deelt het in zijn Levensboek mede — alleen in de allerdrukste weken van het jaar zijne studieboeken op zijde geschoven. Maar ónder die studie wiessen zijne

1) Zie „uit Emerson's laatste Essays. Naar het Engelsch, door Augusta. Haarlem, 1881.

preeken, dewijl hij doorgaans zoo tijdig met zijn tekst en schets gereed was, en zijn studietijd zoo kostelijk verdeelde. Wanneer wij nagaan hoe een der jaren dat hij in Rotterdam stond, ieder zijner preeken (die in eene voormiddag-beurt gehouden waren) werd gedrukt, en als wij in de Schiedamsche uitgave, aan den voet van verscheidene leerredenen, vermeld zien: „uitgesproken op Donderdag-avond, den zoo en zooveelsten" — dan wil ik toch gelooven dat er niet velen zijn, die, zonder schaamrood te worden, de vergelijking van hunne werkzaamheid en hunnen ijver met dien van dezen talentvollen man kunnen doorstaan; en niemand mag zich van het beschamende dat in v. O's. voorbeeld gelegen is, trachten af te maken met het woord: „dat ook niet iedereen zulke talenten heeft ontvangen."

Wat van Oosterzee als Homileet, en als professor in de homiletiek geweest is, daarvan is zijne Practische theologie het monument. Wat hij aldaar aanraadt, het bestudeeren van goede modellen, hijzélf heeft dat niet verzuimd. Wat kon hij met geestdrift spreken over de uitnemende predikers, die Frankrijk opgeleverd had, en nog mocht bezitten; hoe kende hij Saurin, Monod en Bersier! Wij mogen den raad om goede modellen te bestudeeren wel dankbaar van hem aannemen; en hijzelf blijft en blijve voor velen een bestudeerd modèl. De studenten of predikanten die deze preekbundels onopgemerkt laten, berokkenen zich zelven wezenlijke schade; maar die alléén van Oosterzee bestudeeren brengen zichzelven noodeloos in — gevaar. Daarom zouden wij ons wel willen voornemen, zijne 14 bundels leerredenen niet in de kast te laten rusten; maar toch met het oog op stijlvorming (voor den kansel) naast hem, Beets en den jongen des Amorie van der Hoeven te lezen. Met het oog op de analyse van het onderwerp Spurgeon; voor het anthropologisch preeken F. W. Robertson. Voor karakterbeschrijving en een kalmen toon van der Palm; A. Monod, en de leerredenen van den thans in Berlijn

zoo geliefden Dryander. Wie iedere week van een dezer predikers eene leerrede bestudeert, — en gaarne zouden wij dat bestudeeren verstaan zien in den zin, dien Hagenbach in zijne Encyclopaedie daaraan hecht, — zal tegelijk in v. d. Hoeven en Monod de genialiteit en het gemakkelijke hunner inleidingen bewonderen; in Beets en Robertson zien wat psychologisch preeken is, en van den laatsten tevens kunnen leeren hoe een stijl zonder veel oratorische versierselen gelegenheid geeft tot het maken van die fijne opmerkingen, die als prikkelen en nagelen in het geheugen, en in de conscientie der hoorders achterblijven. Hij zal in Spurgeon's preektoon het geluid weervinden van den hamer, die een steenrots te morzel slaat; en in Dryander den gloed van v. O. vereenigd vinden met en getemperd door dat ontdekkende, waardoor de preeken van Doedes zich zoo aanbevelen. En in van Oosterzee zèlf vindt hij altijd weder een opwekking om het beste te geven, dat hij heeft, en dat beste zoo goed als hij kan. Want van hem mag veilig gezegd worden: hij was een tegenstander der leer van het quietisme, en heeft haar althans nooit toegepast op het gebruik van het woord. Wie in dien zin zijne krachten verzamelt en zoo goed mogelijk in den dienst des Heeren gebruikt, is, homiletisch gesproken, een navolger van v. Oosterzee. En als de man, die jaren lang onder de beste predikers van Europa gerekend mocht worden, nog na zijn heengaan, door zijn voorbeeld veel dankbare leerlingen bleef vormen, zijn invloed op den nederlandschen kansel mocht groot genaamd worden en gezegend. Want nooit heeft hij nagelaten er op te wijzen dat alleen wie zèlf den Heiland lief had, een goed evangelieprediker kon wezen; en „dat de liefde tot Christus de beste leermeesteresse der gewijde welsprekendheid is." Als dat ooit vergeten werd, de beste vorm zou den nietswaardigen inhoud niet bedekken; maar een waarachtig goede vorm, een vorm die de prediking van het evangelie past, was op den duur niet mogelijk. Want niet hij is

de welsprekende man, die fraai kan praten, maar hij, uit wiens woorden een onwankelbaar geloof spreekt. Het karakter maakt welsprekend veel meer nog dan het gemoed; en, om nog eens met Emerson te spreken, „de macht van Chatham, Pericles en Luther rustte op de vastheid van hun karakter, die, omdat zij niemand vreesde noch vreezen kon, haar tegenstanders vernietigde, hun somwijlen ergernis gaf, maar meestal schrik aanjoeg."

Het karakter. En daar worden wij weder aan Dr. Pierson's meer gemeld artikel herinnerd; en wij stemmen toe: ja, daar is iets zeer gevaarlijks in de betrekking van predikant. Wij moeten het evangelie preeken zoo goed als wij kunnen; wij mogen voor de instemming onzer hoorders niet onverschillig zijn; wij gevoelen wel groote vreugde als ons de prediking wèl gelukt, en kunnen verlegen van dankbaarheid worden als de Heer haar voor sommige harten zegent; — maar wij ondervinden tevens hoe de zonde voor de deur ligt van ons hart, en met ons de trappen opsluipt van den kansel. Is het een denkbeeldig gevaar dat wij officieele bedienaars van het heilige zouden worden, wien het er meer om te doen is te overtuigen dan overtuigd te worden; die zich zelven geborgen achten door hunne betrekking; die anderen het levensbrood aanprijzen en uitreiken, maar zelf niet toenemen in geestelijke kracht; anderen vermanen, waarschuwen, opwekken; maar zelf de beteekenis van hun woord niet frisch, niet diep, niet ernstig genoeg meer gevoelen; geneigd om van de algemeen geldende waarheid voor zich zelven eene uitzondering te maken, anderen prediken en straks zelf verwerpelijk bevonden! God zij geloofd, als wij de grootheid van dit gevaar niet miskennen; één waakzaam prediker is krachtiger dan twee zorgeloozen; en een prediker die zelf de schrikkelijk dreigende mogelijkheid beseft van te kunnen verloren gaan, die alléén kan anderen waarschuwen. Wie dan het groote voorrecht heeft een voorganger in de gemeente te mogen wezen, zal 't nooit vergeten dat een voort-

durend gebedsleven voor zijne prediking is, wat de lange haren voor Simson waren; zoodra dat gemist wordt, is zijne kracht als prediker wèg. Dat roept v. O., zoowel door hetgeen hij geweest is, als door hetgeen als ideaal boven hem bleef, ieder evangelieprediker toe: „De lauweren, alléén voor onszelven gewonnen, verdorren in de eenzaaamheid onder het vlammend oog van den Heer." Wie die eenzaamheid niet schuwt, maar zoekt, verzamelt óók als prediker de beste krachten; leert innerlijk, langs den weg van zelfverloochening en kruisiging des vleesches, een kluizenaar te worden, die het van de wereld niet wacht, maar juist dààrom kracht heeft die wereld met gezalfd hoofd, gewasschen aangezicht en een hart vol liefde het evangelie der redding te brengen. De goedkeuring der „mooi-vinders" maakt hem bang; de instemming der toehoorders maakt hem stil; de bekeering van zondaren maakt hem dankbaar; de geestelijke wasdom der bekeerden vervult hem met een onuitsprekelijke en heerlijke vreugd.

Nu kan de vraag opkomen „is trant en toon van v. O's prediking de meest geschikte om de kinderen van onzen tijd, de mannen en vrouwen van ons volk tot Christus te leiden? en gaf die prediking op den duur geestelijk voedsel genoeg?" En op die vraag zullen niet alle antwoorden éénsluidend klinken. Daar zullen er zijn die met v. O. wat minder uitvoerigheid zouden wenschelijk achten; anderen die de apologetiek wat minder op den voorgrond, en de ervaringen van het geestelijk leven wat meer opzettelijk besproken hadden gewenscht. Maar hij die „onmogelijk op een tijdperk van zoovele jaren" terug kon zien zonder „het verlevendigd bewustzijn van duizenvoudig gebrek," zou de hierboven gestelde vragen zeker niet willen toelaten. „Het beste in mij reeds bereikt?" zou hij vragen, — en met beminnelijkheid wees hij den vrager terug. Maar dit mag ieder getuigen, dat hij getracht heeft „overvloedig te zijn, tot stichting der gemeente;" en met het oog op zijne ongeloofelijke werkkracht en wakkerheid, had dit „trachten" beteekenis!

Zoo blijft hij voor ons staan, de man met zijne groote gaven, zijn taaien ijver, zijne frissche bezieling, zijn kinderlijk gemoed, zijn warm hart. Zulk een man gekend te hebben blijft een voorrecht; maar het legt ook verplichtingen op. Want aan alle evangeliedienaren, en aan {ons zijne leerlingen in het bijzonder, blijft deze groote evangelieprediker door woord en voorbeeld toeroepen, dat niemand voor God verantwoord is, die aan deze heerlijke taak niet op de beste wijze zijne beste krachten toewijdt, niet verantwoordelijk voor de vrucht van zijn werk, maar wel voor de trouw waarmee hij zijn arbeid volbracht. Hij voegt daar de opwekking bij: „broeders, laat toch de kansel een macht ten goede in ons vaderland zijn, en spant uw beste krachten in om hem dit bij toeneming te laten worden!" Hem is dit de arbeid van zijn leven de inspanning van al zijn krachten waard geweest. Wat de vrucht van zijn arbeid geweest zij? Dat zal de eeuwigheid pas ten volle aan het licht brengen, gelijk ook wat wij, door zijn voorbeeld aangemoedigd of gewaarschuwd, op onzen weg zullen hebben verricht. Maar óòk hier is van die vrucht reeds iets zichtbaar; en niet dit is van deze jarenlange werkzaamheid het schoonste, dat v. O.'s naam op veel plaatsen met bewondering genoemd wordt, en hij, in vele landen der wereld aan dien van ons vaderland een liefelijken klank heeft gegeven; maar dit, dat menig stille in den lande hem nooit zonder innige dankbaarheid spelt. En ook dit kan als liefelijke vrucht van zijn werken der vaderlandsche kerk nog jaren lang tot zegen zijn, wanneer menig ambtsbroeder, door zijn voorbeeld opgewekt en aangemoedigd, het „nunquam retrorsum sed Excelsior" ook als prediker tot levensleus kiest.

Dalfsen. F. VAN GHEEL GILDEMEESTER.

S. S. de Koe. De Conjecturaalcritiek en het Evangelie naar Johannes. Academisch proefschrift. Utrecht, 1883.

De hypothese is een onmisbare factor der wetenschap. Zij kan den weg banen tot oplossing van allerlei problemen. Zij heeft reeds geleid tot een reeks van belangrijke ontdekkingen, waartoe men niet zoude gekomen zijn, indien de beoefenaren der wetenschap enkel het bewezene en onbetwistbare tot uitgangspunt van hunne onderzoekingen hadden gekozen. Men moge weigeren de bewering van Naville [1]) overtenemen, dat elke waarheid in haren eersten vorm hypothese is; men moge ook terecht beducht zijn voor de lichtvaardigheid waarmede vaak, b. v. op het gebied der natuurwetenschap, de een of andere uitlokkende onderstelling verheven wordt tot een stoute theorie, die dan op hare beurt, als ware zij een axioma, dienen moet om een gansch luchtkasteel van meeningen te dragen — het belang en de vruchtbaarheid der hypothese zal, mits zij wetenschappelijk wordt gebruikt, door niemand worden geloochend.

Ook voor de Theologie heeft zij eene niet geringe beteekenis. Al is die beteekenis bij de beoefening van de historische en dogmatische vakken, misschien ten nadeele van deze, nog niet afzonderlijk aangewezen, met name op het gebied van de tekstkritiek van de Schr. des N. V. heeft zich de hypothese reeds een aantal lauweren verworven. En Dr. de Koe heeft met het schrijven van zijn

1) La logique de l'hypothèse, p. 13.

dissertatie, die ik hier wensch te bespreken, getoond dat zij wel in staat is aan deze kritiek uitnemende diensten te bewijzen. Zij treedt hier op als de wetenschappelijke conjectuur. En aan deze conjecturaalkritiek, toegepast op het Evangelie naar Johannes, heeft de Koe zijn proefschrift, een boek van ongeveer 300 bladzijden, gewijd. Het verdient met dankbaarheid en belangstelling door menigeen te worden gelezen en bestudeerd. Het bevat tal van opmerkingen, waarmede de schrijver de beoefenaren der tekstkritiek in ons vaderland aan zich heeft verplicht. Ieder, die voortaan een onderzoek naar den tekst van het vierde Evangelie instelt zal met veel van hetgeen hier in het midden is gebracht, hebben te rekenen. En onder de academische proefschriften, die in de laatste jaren verschenen, bekleedt deze verhandeling ongetwijfeld een eervolle plaats.

Dr. de Koe heeft zijn werk in drie afdeelingen van verschillende grootte gesplitst.

In de eerste, „De conjecturaal-critiek, toegepast op de Schriften des Nieuwen Verbonds," (bl. 1—16), wordt, bij wijze van inleiding, het recht dezer kritiek aangewezen en verdedigd. Mag men de waarheid zoeken — dan ook langs dezen weg. De vele handschriften, die wij van de Schr. des N. V. bezitten, maken het toepassen van de conjecturaal-kritiek hier niet overbodig. Geen dezer handschriften heeft gezag, d. i. recht van voorschrijven en uitmaken van de waarheid. Zij moeten met de zoogenaamde Evangelistaria en Lectionaria, de oude vertalingen en de aanhalingen bij kerkvaders, als getuigen beschouwd worden. Doch het is mogelijk dat geen der getuigen den oorspronkelijken tekst aanbiedt. En in dit geval mag en moet de wetenschappelijke conjectuur worden toegepast. Ontzegt men aan deze kritiek het bestaansrecht, dan komt dit voort, òf uit eenzijdige voorliefde voor de zoogenaamde oorkondelijke kritiek, die in de praktijk niet voldoende blijkt, òf uit den tegenzin, dien de verkeerde toepassing der conjectuur heeft opge-

wekt. De bezwaren, door Tischendorf, Tregelles en Scrivener ingebracht, houden geen steek. Het is verblijdend dat ook onder ons op deze kritiek tegenwoordig meer de aandacht wordt gevestigd en dat de Directeuren van Teyler's godgeleerd Genootschap hun bekende en door Dr. van Manen en Dr. van de Sande Bakhuyzen beantwoorde prijsvraag hebben uitgeschreven. Doch het kritisch element, dat de beantwoording van deze vraag recht vruchtbaar had kunnen maken, ontbrak aan de vraag zelf. Toch hadden genoemde geleerden iets meer doeltreffends kunnen leveren. Er is voor de kritische conjectuur op dit gebied nog veel te doen overgebleven. De voornaamste conjecturen, met betrekking tot den tekst van het vierde Evangelie voorgesteld, zullen hier worden besproken. Het is den schrijver minder om volledigheid te doen, dan om de rechte methode, die men bij dezen arbeid heeft te volgen. De beoordeeling van de zoogenaamde transpositiones, alsmede die van de interpolatiën op groote schaal, zal, om goede redenen, achterwege blijven.

De tweede afdeeling, (bl. 17—258), draagt tot opschrift: „De overgeleverde tekst van het Evangelie naar Johannes, beschouwd als voorwerp van conjecturaal-critiek." Ruim 160 plaatsen uit dit Evangelie zijn hier ter sprake gebracht. De verschillende conjecturen, op den tekst dezer plaatsen voorgesteld, worden zorgvuldig onderzocht, soms zeer uitvoerig getoetst, en in den regel als onnoodig of onhoudbaar afgewezen.

In de derde afdeeling, (bl. 259—277), die handelt over „de critische conjectuur," wordt het doel aangewezen, dat zij beoogt, daarna de kring omschreven, waarbinnen zij zich heeft te beperken, vervolgens haar karakter besproken en eindelijk de vraag beantwoord, welk gebruik van haar moet gemaakt worden. Haar doel is, als onderdeel der tekstkritiek, het vinden van den oorspronkelijken tekst. Haar terrein is niet het wijde veld der mogelijkheden en der willekeur, gelijk men niet zelden

der conjecturaal-kritiek heeft verweten, maar het meestal vrij enge gebied van die mogelijkheden, welke spraakgebruik en rede-verband openlaten. Haar karakter is dat van de hypothese, zoodat zij nooit in apodiktischen vorm mag worden voorgedragen en altijd rekenen moet met al de verschijnselen, die al de getuigen omtrent den tekst te zien geven. Hare plaats is de commentaar; zoo zij in den tekst zelf gebracht wordt, dient men haar in elk geval tusschen haakjes te plaatsen of door een andere lettersoort aanteduiden.

Bij den dank voor al hetgeen ons hier te bedenken en te genieten is gegeven — een enkele opmerking, den geachten stichtschen doctor ten bewijze van de belangstelling, waarmede zijn arbeid is ontvangen.

Het komt mij voor, dat de schrijver zich niet altijd met de noodige nauwkeurigheid heeft uitgedrukt en de logische gang zijner gedachten hier en daar te wenschen overlaat. Dit blijkt al aanstonds [1]) uit de opschriften, voor de verschillende en daareven vermelde deelen gekozen. Het eerste: „De conjecturaal-critiek, toegepast op de Schriften des Nieuwen Verbonds," is te onbepaald voor een paragraaf, waarin schier uitsluitend over het recht dezer kritiek wordt gehandeld. Het tweede: De overgeleverde tekst van het Evangelie naar Johannes, beschouwd als voorwerp van conjecturaal-critiek," geeft

1) Wat den stijl aangaat . . . . . niet zelden had iets vrij wat beknopter kunnen gezegd worden dan het gezegd is. En als een linguist van beroep het hier besproken werk ging beoordeelen, had hij zeker op de zuiverheid van taal wel het een en ander aantemerken. „Zelfs indien de discipelen", zoo leest men bl. 47, „terstond na de opstanding Jezus' woord begrepen hadden, dan (sic) moet men niet denken, dat zij dan (sic) wegens dat woord de Schrift zouden hebben laten rusten." Op de vorige bladzijde wordt gezegd, dat het begrip „persoon", in den wijsgeerigen zin dien wij daaraan hechten, vreemd is aan het geheele N. T., en daar dus bezwaarlijk uit had kunnen geredeneerd zijn. „Of de Joden onder de uitdrukking *ναὸς ἀχειροποίητος* den nieuwen godsdienst verstaan hebben, staat (!) zeer te betwijfelen." (bl. 49).

niet duidelijk te kennen, dat men onder dezen titel een kritische beschouwing van de conjecturen, die met betrekking tot den overgeleverden tekst van het vierde Evangelie geopperd zijn, te verwachten heeft. En ook de inhoud van het derde deel, waarin de eischen ter sprake komen, die aan de wetenschappelijke conjectuur moeten worden gesteld, behoorde met een minder algemeene uitdrukking dan deze: „De critische conjectuur" te zijn aangekondigd.

Een vreemden indruk maakt de opmerking, waarmede de schrijver zijne beschouwingen aanvangt. „Aan niemand," zoo klinkt het, „mag het recht worden ontzegd om naar de waarheid te zoeken. Deze algemeene regel, die zeker door niemand met recht zal kunnen betwist worden, verheft, waar zij op het zoeken naar den oorspronkelijken tekst van een of ander geschrift der oudheid wordt toegepast, in het afgetrokken al dadelijk het recht der zoogenaamde conjecturaal-critiek boven allen twijfel. De conjecturaal-critiek toch wil door zoeken naar de waarheid de gaping aanvullen, die er is tusschen de ons bekende getuigen omtrent den tekst van een geschrift, welks ἀυτόγραφον voor ons verloren is, en dat ἀυτόγραφον zelf." — Wij hebben hier dus de volgende sluitrede:

ieder heeft recht de waarheid te zoeken,
de conjecturaal-kritiek zoekt de waarheid,
derhalve is het recht van deze kritiek boven allen twijfel verheven.

Is dit syllogisme zuiver? Gesteld dat iemand het houden van spiritistische séances aldus wilde rechtvaardigen:

men is verplicht het bovenzinnelijke te onderzoeken,
door het houden van spiritistische séances tracht men tot de kennis der bovenzinnelijke wereld doortedringen,
derhalve is men verplicht aan deze séances deeltenemen.

Menigeen zou, en terecht, tegen deze conclusie bezwaar hebben en eerst wenschen aangewezen te zien, dat men werkelijk door het houden van dergelijke samenkomsten tot de kennis der bovenzinnelijke wereld kan

komen. Zoo ook hier. Het recht van de conjecturaal-kritiek wordt niet gestaafd door de algemeene opmerking, dat zij de waarheid zoekt, maar kan eerst boven allen twijfel verheven zijn, wanneer is aangetoond dat zij dit doet op de rechte wijze. Ook de bewering dat de conjecturaal-kritiek de gaping tracht aan te vullen, waarvan boven gesproken werd, is aan bedenking onderhevig. Wat wordt met die gaping bedoeld? Toch niet de reeks van wijzigingen, die de tekst van het autographon doorloopen heeft, totdat hij in de thans bekende getuigen werd opgenomen, gelijk wij hem nu bezitten. Ook niet de onzekerheid betreffende de overeenkomst van den tekst der getuigen met dien van het autographon. In elk geval tracht de conjectuur niet eenige gaping, welke ook, aantevullen, maar zoekt eenvoudig den oorspronkelijken tekst.

„Naast de eenzijdige voorliefde voor de zoogenaamde oorkondelijke critiek is er," zoo lezen wij bl. 6, „nog een andere reden, waarom de beoefenaars der tekstcritiek niet allen zoo gunstig jegens de conjecturaal-critiek gestemd zijn, als zij dit in het afgetrokken zoude verdienen. Het is de geschiedenis der conjecturaal-critiek zelve, die aan den tegenzin tegen of althans de geringe waardeering van de conjecturaal-critiek schuld heeft." Heeft de schrijver zich hier volkomen juist uitgedrukt? Het is toch niet de geschiedenis van genoemde kritiek, maar de misslagen, waaraan deze zich heeft schuldig gemaakt en die in hare geschiedenis worden vermeld, waardoor bedoelde tegenzin is gewekt.

Bl. 11 maakt de schrijver een opmerking aangaande de prijsvraag, door Directeuren van Teyler's godgeleerd Genootschap in het jaar 1880 over de toepassing van de conjecturaal-kritiek op de Schr. des N. V., uitgeschreven. Aan die vraag ontbrak zijns inziens een element, „hetwelk eischte dat ook de conjecturaal-critiek zelve aan critiek, n. l. aan de critiek van de wettige eischen, die aan haar gesteld moeten worden, onderworpen wierd." Tegen dat „namelijk" heb ik bezwaar. Wat te verstaan

onder de uitdrukking: kritiek van de conjecturaal-kritiek? Zij kan bedoelen eene beoordeeling van de wijze, waarop deze conjecturaal-kritiek tot nu toe is beoefend of toegepast, van haar bestaansrecht, van hare methode; of een beantwoording van de vraag, in hoeverre deze conjecturaal-kritiek voldaan heeft aan de wettige eischen, die haar moeten gesteld worden; doch zij mag in geen geval met de kritiek van die eischen gelijk gesteld worden. Kritiek van de eischen der conjecturaal-kritiek is een andere dan kritiek van de conjecturaal-kritiek zelve. Die eischen behooren reeds door de vuurproef van de kritiek te zijn heengegaan, voordat men recht heeft deze der conjecturaal-kritiek als wettige eischen voorteschrijven.

Van meer beteekenis dan de hier genoemde onnauwkeurigheden, die wij den geachten schrijver nauwelijks willen aanrekenen, is de verwarring, waaraan hij zich m. i. schuldig maakt bij het voordragen van de eischen, die aan de wetenschappelijke conjectuur moeten worden gesteld. Allereerst wordt de vraag naar het doel der kritische conjectuur gesteld. En als dit in het zoeken en vinden van den oorspronkelijk tekst is aangewezen, gaat de schrijver aldus voort. „Men heeft afgekéurd, — en te recht! — dat b. v. A. F. L. Pelt in zijne Theologische Encyclopaedie, 1843, S. 157/8, de grenzen der tekstcritiek in zekeren zin nog verder dan het autographon heeft uitgestrekt, doordien hij wilde, dat de criticus ook daarin voorkomende schrijffouten zoude verbeteren (zie Dr. J. I. Doedes, Tekstkritiek des Nieuwen Verbonds, 1844, bl. 263), doch, zou dan niet evenzeer af te keuren zijn, dat in zake de critische conjectuur niet zelden de grens, die het zoeken van den oorspronkelijken tekst stelde, overschreden is? Wel geven wij toe, dat deze grens voor den beoefenaar der tekstcritiek zeer moeilijk is af te bakenen. Reeds is zij dat bij de zoogenaamde oorkondelijke critiek. Immers, reeds daar heeft men misschien met tal van gissingen te doen, die door anderen zijn gemaakt en zijn de lezingen der HSS. dikwijls niet meer dan ge-

tuigen omtrent de zienswijze van een of anderen lezer of overschrijver. Maar bovenal is de grens, binnen welke de criticus met zijne conjectuur behoort te blijven, moeilijk af te bakenen, als de in de Handschriften gegeven mogelijkheden worden ter zijde gesteld en men zelf een nieuwe mogelijkheid maakt. De grens, binnen welke men met zijn conjectuur moet blijven, is juist de onbekende X. dien men te zoeken heeft (bl 260). De zin van deze woorden is, in verband met hetgeen voorafgaat, (de herinnering, dat de conjecturaal-critiek eenvoudig het vinden van den oorspronkelijken tekst beoogt) en in verband met hetgeen volgt (de vermaning om niet met eigen denk- en stijl- en taalvormen tot den overgeleverden tekst te komen) moeielijk te vatten. Wat toch is bedoeld met de bepaling van de grens, waarover hier wordt geredeneerd, en binnen welke de kriticus met zijn conjectuur zou behooren te blijven? Een aanwijzing van de gevallen, waarin de kritische conjectuur behoort aangewend te worden? Maar deze komt later ter sprake, wanneer gehandeld wordt over den kring, binnen welken de conjectuur zich heeft te beperken (bl. 266). Een bepaling van hetgeen de kriticus te doen en niet te doen heeft, wanneer hij een onderzoek instelt naar de juistheid van een voorgestelde gissing? Doch deze ware beter aan de orde gesteld in een afzonderlijke paragraaf, aan de methode van de conjecturaal-kritiek gewijd, aan de aanwijzing van de regelen, die men bij hare beoefening te volgen en van de gevaren, die men hierbij te mijden heeft. Een regel, die aangeeft welke conjecturen mogen toegelaten en welke dienen afgewezen te worden? Deze behoort niet 't huis in een betoog, dat strekken moet om de vraag naar het doel van de conjecturaal-kritiek te beantwoorden. Of wordt misschien met de grens, waarbinnen de kriticus met zijn gissing behoort te blijven, hetzelfde bedoeld als het doel, dat hij met zijn conjecturaal-kritiek moet beoogen en waarvan even te voren sprake was? Dit zou men bijna vermoeden, als men in

aanmerking neemt, dat van beide, doel en grens, in éénen adem gesproken wordt. Maar dan had de schrijver niet kunnen toegeven, dat die grens voor den beoefenaar der tekstkritiek zeer moeielijk is aftebakenen, want te zeggen, dat het zoeken en vinden van den oorspronkelijken tekst doel is der kritische conjectuur acht hij eene haast onvergeeflijke banaliteit. Mij dunkt, de steller van deze volzinnen heeft op de geregelde orde en de juiste formuleering zijner gedachten niet voldoende achtgeslagen. Of hoe anders te oordeelen over een bewering als deze: „de grens, binnen welke men met zijn conjectuur moet blijven, is juist de onbekende X, dien men te zoeken heeft"? Ik heb met mijn conjectuur den oorspronkelijken tekst te zoeken; die oorspronkelijke tekst is de onbekende X, maar die onbekende oorspronkelijke tekst kan toch niet tevens de grens zijn, binnen welke ik met mijn conjectuur blijven moet. Of zoo de „grens" als het subject van dezen zin wordt opgevat .... wederom, wat wordt dan met die onbekende grens bedoeld? Een grens, die door het zoeken van den oorspronkelijken tekst wordt gesteld? Een grens, die onderscheiden is — maar in welk opzicht? — van den kring, binnen welken de conjectuur zich heeft te beperken (bl. 266), en waarvan de grenzen door de noodzakelijkheid der conjectuur worden bepaald? ..... Een scherpe onderscheiding van begrippen ontbreekt. Bij de bespreking van het doel der conjecturaal kritiek worden de kritici gegispt, die den schrijver van het geschrift, waarvan zij den tekst onderzoeken, hun eigen denk-, stijl- en taalvormen zouden willen opdringen, hetgeen toch nog iets anders is dan het doel der tekstkritiek te willen voorbijstreven. Als het karakter der conjecturaal-kritiek bepaald wordt, is tevens in hetzelfde verband het spreken van door handschriften bevestigde of weerlegde conjecturen afgekeurd. Kortom, wij ontvangen allerlei kostelijke wenken, die den beoefenaar der conjecturaal-kritiek uitnemend te stade kunnen komen; op tal van gevaren wordt de aandacht gevestigd;

voor allerlei afdwalingen worden wij gewaarschuwd . . . doch al deze opmerkingen en raadgevingen hadden beter gerangschikt, meer systematisch voorgedragen kunnen en moeten worden.

Wat nu de toetsing zelve betreft van de conjecturen, die met betrekking tot den tekst van het vierde Evangelie gemaakt zijn, de meeste van deze zijn door Dr. de Koe als onnoodig of onhoudbaar of zelfs als dwaas en zinbedervend afgewezen. Sommige heeft hij, als ik mij zoo mag uitdrukken, den genadeslag gegeven. Van andere stelde hij het min aanbevelenswaardige in het licht. Of hij in het staven van eigen meening altijd even gelukkig en even grondig geweest is. . . . . Laat mij een paar kantteekeningen mogen maken.

Men heeft voorgesteld Joh. 1 : 15 tusschen vs. 18 en 19 te plaatsen. Dan loopt de in den Proloog ontwikkelde gedachte onbelemmerd door en, indien vs. 16 oorspronkelijk op vs. 14 is gevolgd, laat zich ook de variant in vs. 16 gemakkelijk verklaren. Dr. de Koe kan echter deze verplaatsing niet goedkeuren. Hij meent, dat vs. 16 „ingeschoven is en dus onecht” òf „echt maar dan ook op zijn plaats,” en hij durft de eerste mogelijkheid niet aannemen. Tegen het stellen van dit dilemma moet ik opkomen. Wat verhindert ons aan te nemen, dat vs. 15 echt is, maar in het autographon een andere plaats heeft gehad dan in den ons overgeleverden tekst? In het verhaal zelf omtrent de getuigenis van Johannes aangaande Jezus, zoo luidt het antwoord, kunnen deze woorden in het geheel geen plaats vinden, of de grootste tautologie met vs. 30 zou tot stand komen. Doch dit argument is vrij zwak. De tautologie is, in het onderstelde geval, werkelijk niet groot. In vs. 15 wordt medegedeeld, dat Johannes bedoeld getuigenis heeft afgelegd, terwijl wij in vs. 30 vermeld vinden, dat hij Jezus aanwijst als dengene, omtrent wien hij dat getuigenis heeft uitgesproken. En zoo er al hinderlijke tautologie was te be-

speuren . . dr. de Koe zal de eerste zijn om te erkennen, dat wij deze op rekening van den eenvoudigen en naïeven verhaaltrant mogen schrijven. Wat verder wordt aangevoerd om het waarschijnlijk te doen voorkomen, dat vs. 15 op de juiste plaats staat, snijdt geen hout. Dat ὅτι in vs. 16 gebruikt is als vrijere aansluiting aan, en als redegevende van de geheele gedachte, die in de voorgaande verzen is uitgedrukt, valt moeielijk te gelooven. Dat juist op deze plaats de getuigenis van Johannes wordt vermeld als gewichtig bestanddeel van de ervaringen dergenen, met wie de Evangelist zich hier in den eersten persoon meervoud samenvat (vs. 14 en 16), laat zich niet verklaren uit de groote beteekenis, die in het vierde Evangelie aan de getuigenis van den Dooper wordt gehecht. Dit zou enkel het geval zijn, wanneer des Doopers getuigenis betrekking had op het aanschouwen van de heerlijkheid. waarvan in het 14e, en op het ontvangen van de genade, waarvan in het 16e vers gesproken wordt. In één woord, het onwaarschijnlijke van de bovenvermelde gissing is niet aangewezen. De woorden uit vs. 15 laten zich uitnemend beschouwen als inleiding van het verhaal omtrent de getuigenis van Johannes, vs. 19 en verv. Het eigenaardige κέκραγεν is ook daar op zijn plaats. En wie weet of niet de omstandigheid, dat ook in den aanvang van den eersten brief van Johannes na het aanschouwen aanstonds van het getuigen gesproken wordt, tot de aangewezen verplaatsing heeft geleid?

In de uitdrukking ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός (Joh. 4:37) willen velen het tweede lidwoord weglaten. „Het is maar de vraag", schrijft dr. de Koe (bl. 74), „of ἀληθινός hier praedicaat is of appositie. In 't eerste geval moet natuurlijk het lidwoord vervallen; in 't tweede geval, dat we hier hebben, blijft het, en valt de nadruk op ἐν τούτῳ ἐστί: hierin bestaat het ware spreekwoord, d. i. hierin wordt het bevestigd." Nu deze kwestie eenmaal was aangeroerd had toch wel met een enkel woord mogen vermeld zijn, waarom wij hier ἀληθινός als appositie heb-

ben optevatten. Deze opvatting komt mij althans vrij onwaarschijnlijk voor. Men kan toch niet vermoeden, dat Johannes zal geschreven hebben: „hierin is, of hierin bestaat het ware spreekwoord: de een zaait en de ander maait." Wil men vertalen: „hierin wordt het bevestigd, dan is van de beteekenis der uitdrukking in het oorspronkelijk afgeweken. Meijer wil het artikel behouden, en ὁ ἀληθινός als praedicaat opvatten, maar neemt dan ook de vrijheid den zin aldus uittebreiden: „Hierin hat der Spruch seine wesentliche Wirklichkeit, d. i. den eigentlichen, seine Idee darstellenden Inhalt." 2 Petr. 2:22 pleit niet ten gunste van het gevoelen, dat wij hier aan een appositie hebben te denken. Al zouden wij ons misschien in onze taal anders hebben uitgedrukt, de constructie verschilt te veel van die, welke Joh. 4:37 voorkomt, dan dat wij uit het gebruik van het adjectief ἀληθής in 2 Petr. 2:22 eenige gevolgtrekking betreffende de beteekenis van ἀληθινός in genoemde plaats uit het vierde Evangelie zouden mogen afleiden.

De moeielijkheid, die Joh. 4:44 oplevert, in verband met de daaraan voorafgaande mededeeling, dat Jezus naar Galilea vertrok, bestaat voor onzen schrijver niet. Men moet zich hier, zegt hij (bl. 76), niet door de synoptische voorstelling omtrent het vaderland van Jezus laten beheerschen. Met πάτρις zou eenvoudig, terecht of ten onrechte dat doet voor de conjecturaal-kritiek niet ter zake, Judea bedoeld zijn. Ik betwijfel echter of, gelijk dr. de Koe beweert, met deze opmerking uit het oogpunt van tekstkritiek alle moeielijkheid is opgeheven. Het laat zich denken dat de schrijver van het vierde Evangelie, in strijd met de berichten der synoptici, Judea als het vaderland van Jezus heeft beschouwd. Doch de vraag is of zich dit vermoeden voldoende laat rechtvaardigen. Er is geen enkele grond voor de meening dat Johannes Jezus een dubbel vaderland, dat der geboorte en dat der opvoeding, heeft toegekend. Wel toont hij te weten dat naar de Schrift de Christus uit Bethlehem, de stad, waar

David was, komen moest (H. 7:42), en het is op zich zelf zeer goed mogelijk, dat hij Bethlehem voor de geboorteplaats van den Heiland gehouden heeft, doch hieruit volgt niet dat hij, in strijd met de gewone voorstelling, zich Judea als het vaderland van Jezus heeft gedacht. De wijze waarop hij elders (H. 3:22, 7:1, 11:7) over deze landstreek spreekt geeft tot dit vermoeden geen aanleiding. Uit H. 1:46, 2:1, 7:41 en 52 laat zich veeleer afleiden dat hij zich met de algemeene voorstelling vereenigd heeft. De pogingen om de moeielijkheid, die Joh. 4:44 oplevert, optelossen hadden, dunkt mij, meer waardeering verdiend. Zou de uitdrukking: *αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν κ. τ. λ.* niet oorspronkelijk achter vs. 45 kunnen gestaan hebben, met den aoristus in de beteekenis van het plusquamperfectum (Winer, Grammatik. S. 246), en om optehelderen waarom in vs. 45 is melding gemaakt van het motief dat de Galileërs tot het ontvangen van Jezus heeft geleid?

Men heeft vermoed dat in Joh. 19:11 *ἁμαρτίαν* door een latere hand is ingevoegd en Johannes zou bedoeld hebben te schrijven: „daarom is de macht van Hem, die mij aan u heeft overgeleverd (nl. God), grooter dan de uwe.” Zonder deze stoute gissing voor mijne rekening te willen nemen, kan ik de gronden, waarop zij door dr. de Koe is afgewezen, niet voldoende achten.

1° Pilatus kon, zoo meent hij, indien *ἁμαρτίαν* moest wegvallen niet geacht worden iets van deze nog al diepe, teleologische redeneering omtrent den menschelijken en den goddelijken factor in Jezus' lijdensgeschiedenis te hebben kunnen vatten. — Daargelaten nu de vraag of deze overweging bij het onderzoek naar de juistheid van de voorgestelde conjectuur in aanmerking mag komen, en toegestemd dat Pilatus moeite zou gehad hebben met het verstaan van de uitdrukking, zooals zij door den Schrijver van de Opmerkingen is omschreven, de Romeinsche landvoogd moet toch al zeer traag van begrip zijn geweest, wanneer de opmerking, dat Gods macht

grooter was dan de zijne, voor hem onbegrijpelijk ware gebleven. Dr. de Koe noemt zelf deze herinnering tamelijk onschuldig en vrij plat. En zou het woord van Jezus aanstonds voor Pilatus glashelder zijn geweest, indien het is uitgesproken, zooals het ons volgens den gewonen tekst is overgeleverd? Zoo het althans den zin gehad heeft, door Meyer in zijn commentaar er aan gehecht, is het vrij zeker, dat de landvoogd de eigenlijke bedoeling van des Nazarener's verklaring niet heeft gevat.

2° Had de Heiland zich uitgedrukt, zooals Hij zich zou uitgedrukt hebben indien de voorgestelde conjectuur juist ware, dan zou de uitwerking niet verklaard zijn, die blijkens vs. 12 Zijn woord heeft gehad, nl. de met nieuwen aandrang herhaalde poging van Pilatus om Jezus lostelaten. — Ik erken dat Pilatus niets nieuws gehoord heeft, wanneer hij door Jezus eenvoudig is gewezen op het feit, dat er Eén was, die grootere macht had dan hij. Doch men behoeft toch niet iets nieuws te zeggen om indruk te maken. Alles hangt hier af van den toon waarop, den ernst waarmede, de omstandigheden waarin de Romeinsche landvoogd zijn slachtoffer heeft hooren spreken. Kan met de herinnering dat Pilatus zijn macht tegen den Nazarener niet van zichzelven had, maar van Eén, die verre boven hem in macht verheven was, en tegen Wiens macht hij dus met zijn macht niets vermocht, kan die herinnering hem niet hebben geleid tot een nieuwe poging om Jezus lostelaten, te meer omdat zijn geweten hem verzekerde, dat hij bezig was van de hem verleende macht een schromelijk misbruik te maken? De opmerking, uit den mond van zijn gevangene, dat de zonde van een ander — wie dan ook moge bedoeld zijn — grooter was dan de zijne, ware veel minder geschikt om hem vrees in te boezemen, en hij kon zelfs deze verzekering licht hebben gebezigd om zijn geweten, althans eenigermate, gerusttestellen.

3° Dat zonder eenige nadere aanwijzing of voorbereiding van God als van ὁ παραδιδούς zou gesproken zijn is,

volgens dr. de Koe bepaald onaannemelijk. — Dit laatste argument klinkt het krachtigst, maar heeft mij van de onjuistheid der voorgestelde conjectuur niet overtuigd. „Het zou vooreerst", meent de schrijver, „zielkundig bijna onmogelijk zijn, dat de Evangelist, die met zooveel innerlijke ontroering van het παραδιδόναι van Judas had gesproken (H. 13, 2), thans datzelfde woord zou gebruiken van God" (bl. 214). Doch, zoo ergens, dan is op het gebied der tekstkritiek het stellen van psychologische praemissen zeer gevaarlijk. Het is bovendien allereerst niet de vraag hoe Johannes, die het gesprokene mededeelt, maar hoe Jezus zelf zal gesproken hebben. En het is eindelijk volstrekt niet ondenkbaar, dat het παραδιδόναι, Joh. 13:2 van Judas, en Joh. 18:30 en 35 van de overpriesters en het volk, in ongunstige beteekenis gebruikt, in een niet ongunstigen en geenszins stuitenden zin, ook niet voor den schrijver van het vierde Evangelie, in Joh. 19:11 met betrekking tot God is gebezigd. „Bovendien", zoo gaat dr. de Koe voort, „het denkbeeld, dat bij Paulus Rom. 8, 32 door παρέδωκεν is uitgedrukt, vinden we bij den vierden Evangelist weergegeven door ἔδωκεν, H. 3, 16." Doch deze opmerking verhindert ons niet God als subject van παραδιδούς in Joh. 19:11 te denken. Eerst wanneer was aangetoond dat de Evangelist met de woorden van Jezus in laatstgenoemde plaats hetzelfde denkbeeld had willen uitdrukken als met ἔδωκεν in H. 3:16, aangetoond ook dat hij geen aanleiding had gehad om hetzelfde denkbeeld door een ander woord weêrtegeven, zou hieruit eenig bezwaar tegen de voorgestelde conjectuur zijn afteleiden. „Maar", zoo verklaart de schrijver, „wat hier ten slotte alles afdoet is o. i. dat in het verband tweemaal het woord παραδιδόναι voorkomt, en telkens zóó dat daarbij van God in de verste verte geen sprake is." Ik zie waarlijk niet in dat in Joh. 19:11 bij παραδιδούς niet aan God als subject kan gedacht worden, omdat in het verband, d. w. z. H. 18:30 en 35, dus toch niet in het naaste verband, hetzelfde woord

van de overpriesters en van het volk gebezigd is. Het is zelfs zeer goed mogelijk dat in onze plaats dit woord met opzet is gekozen, gekozen juist omdat te voren datzelfde „overleveren" als een daad van het volk en van de overpriesters wordt voorgesteld. Aangenomen dat de gissing van Peerlkamp — schrijver van de naamloos uitgegeven „Opmerkingen betreffende de Statenoverzetting van de Evangeliën en Hand. der Ap. 1855" — juist is, en gesteld dat Jezus tot Pilatus heeft gezegd: „daarom heeft Hij, die mij aan u heeft overgeleverd, grooter macht", ... het antwoord van Jezus aan den landvoogd bevat dan tevens de aanwijzing, dat de overpriesters gehandeld hebben onder toelating van een hoogere macht. De Heiland wil zeggen: „De macht, die gij, Pilatus, tegen mij hebt, is u van boven gegeven. Zij is u gegeven door Hem, die mij aan u heeft overgeleverd. Het schijnt wel dat dit overleveren het werk is van de overpriesters. Doch deze schijn bedriegt. Hij, die meer macht heeft dan gij, Hij heeft het gedaan." Παραδιδούς is dan gekozen juist om de tegenstelling met H. 18:30 en 35 te doen uitkomen. En het verband sluit veel beter dan wanneer wij de gewone lezing behouden. „Er bestond", zoo heeft dr. C. J. Montijn terecht opgemerkt [1]), „volstrekt geene aanleiding voor Jezus, om in eene beschouwing te treden over de vraag, wie meer schuld had aan zijn dood, Pilatus of de joden; en hoe kan hier van *grooter* zonde sprake zijn, daar in het geheel nog van geen zonde was gesproken?" Bovendien is, als ἁμαρτίαν wegvalt de uitdrukking: διὰ τοῦτο minder vreemd. De zin is dan deze: „omdat gij, Pilatus, uw macht tegen mij van boven ontvangen hebt, daaruit volgt, daaruit kunt gij afleiden, dat er een macht is boven u, want die geeft is meer dan die ontvangt, en dus is het niet, gelijk gij u inbeeldt (vs. 10), in uwe macht mij te kruisigen of lostelaten."

---

1) De jongste hypothesen aangaande den bouw van het vierde Evangelie getoetst bl. 63.

Διὰ τοῦτο is ten eenenmale onverklaarbaar, wanneer ἁμαρτίαν behouden blijft. Meent men dat de zonde van Pilatus hier als minder groot is voorgesteld, omdat hij als hoogste overheidspersoon de macht, de bevoegdheid had om recht te spreken, terwijl de Joodsche raad zulk een macht van God niet ontvangen had, hiertegen valt optemerken, dat de Joodsche raad toch wel de bevoegdheid had een godslasteraar ter dood te veroordeelen, dat hij met Jezus naar Pilatus te leiden den wettigen weg heeft gevolgd en dat in elk geval, bij deze opvatting van des Heilands woord, de reden van de grootere schuld van Kajafas en de zijnen niet duidelijk is aangewezen. Zegt men, dat de zonde van Pilatus minder groot was omdat hij naar den raad van God de macht had ontvangen om Jezus te veroordeelen, men vergeet dan dat *alle* macht ten slotte van God is, dat Kajafas en de overpriesters ook niet *tegen* den raad Gods Jezus ter dood hebben veroordeeld en de macht waarvan zij bij deze veroordeeling zulk een schandelijk misbruik maakten, van God hadden ontvangen. Het kan zijn, gelijk sommigen meenen, dat ἁμαρτίαν reeds zeer vroeg door een heidensch gezind afschrijver is ingevoegd, om Jezus te laten zeggen, dat de Joden schuldiger waren dan de heidenen. Misschien heeft ook de omstandigheid dat in H. 18:30 en 35 παραδιδόναι in ongunstigen zin is gebruikt, tot de invoeging van ἁμαρτίαν geleid.

Het is intusschen verre van mij met de tot hiertoe aangevoerde bedenkingen, waarbij andere konden gevoegd worden, de beteekenis te willen betwisten van hetgeen dr. de Koe in het tweede deel van zijn dissertatie geschreven heeft. Al schijnt hij hier en daar zijn conclusie tot verwerping van de een of andere conjectuur met te veel haast genomen te hebben, en zou soms wat meer klem in zijne beschouwingen niet overbodig geweest zijn, in menig opzicht mag zijn arbeid voortreffelijk worden genoemd en heeft hij tot bepaling van de waarde der conjecturen, die met betrekking tot den tekst van het

vierde Evangelie zijn voorgesteld, kostelijke bijdragen geleverd. Ik mag echter deze aankondiging niet besluiten zonder een bezwaar van meer algemeenen aard te hebben uitgesproken. Telkens heeft namelijk de schrijver de door hem zelf gestelde grenzen overschreden en als conjectuur beschouwd, wat naar zijn eigen meening geen conjectuur mag genoemd worden. Wat is volgens hem een conjectuur? De getuige, die de beoefenaar van de tekstkritiek zich denkt *bij al de getuigen* [1]), die hij voor zich heeft (bl. 4). Hij verklaart dat een gissing, door een getuige ondersteund, geen conjectuur is, doch het begrip van conjectuur dan eigenlijk opgelost is in een ander, nl. in dat van oordeelkundige keuze tusschen de aanwezige, maar onderling van elkander afwijkende getuigen (bl. 6). Hij eischt dat men in den regel niet tot het doen van een gissing behoort overtegaan, voor dat men kennis genomen heeft van al de gegevens, welke de oorkondelijke getuigen te zien geven (bl. 270). Hij betuigt zijne instemming met de woorden van den hoogleeraar Doedes, die, in zijn Encyclopaedie der Christelijke Theologie, schrijft: „dat de kritische conjectuur daar, waar de kritische apparaat geacht moet worden de echte lezing niet aan de hand te doen als laatste hulpmiddel mag aangewend worden, enz." (bl. 266). Hij zoekt ten slotte zelf het wezen eener conjectuur hierin, dat men niet uit de door de HSS. enz. gegeven mogelijkheden kiest, maar met opzet, omdat de oorkondelijke mogelijkheden niet voldoen, op grond der overtuiging dat geen der gegevens de ware lezing bevat, daarbuiten gaat (bl. 274). En toch . . . . herhaaldelijk wordt de een of andere lezing, die in een of meer der getuigen voorkomt, als conjectuur beschouwd en behandeld (Vgl. bl. 22, 36, 71, 74, 120, 126, 133, 148, 169, 176, 196, 200, 206, 216). Dit nu kan bij de behandeling van een stof waarbij het vooral op nauwkeurige grensbepaling aankomt, niet goed-

1) Ik cursiveer.

gekeurd worden. Wat op het gebied van de tekstkritiek niet tot de conjecturaal-kritiek behoort, mag niet op het terrein van de conjecturaal-kritiek worden overgebracht. De schrijver heeft zelf gevoeld dat hij in conflict kwam met het door hem aangenomen beginsel. Bij Joh. 13:10 schrijft hij: „Strikt genomen behoort deze plaats niet tot de conjecturaal-critiek, daar, gelijk wij zien zullen, de vraag gaat over verschillende lezingen in de HSS." (bl. 169). Straks klinkt het: „Eigenlijk behoort de behandeling van de conjectuur des schrijvers van de opmerkingen hier niet ter plaatse" (bl. 200). Op bl. 154 lezen wij: „Doch deze vraag behoort niet op het gebied der conjecturaal-critiek, tenzij dan dat men mocht meenen aan de getuigenis der HSS. niet genoeg te hebben, en tot conjectuur de toevlucht te moeten nemen, hetgeen niet waarschijnlijk is." En op bl. 107, zoo duidelijk mogelijk: „Deze conjectuur behoort bij den tegenwoordigen stand der HSS. op het gebied der gewone tekstcritiek t' huis." Maar waarom zich dan niet altijd streng aan den vastgestelden regel gehouden? Waarom dan niet zooveel, dat op zich zelf ernstige bespreking verdient, maar niet op het gebied der conjecturaal-critiek te huis behoort, eenvoudig afgewezen? Tot het verkrijgen van de rechte methode bij de behandeling der wetenschappelijke conjectuur, waarom het ook dr. de Koe te doen is (bl. 14), kan dergelijke verwarring geenszins bevorderlijk zijn. Wordt een geopperde gissing in een later ontdekt handschrift teruggevonden, men zegge dan niet: „De conjectuur van A. of B. heeft thans ook een handschriftelijke getuigenis voor zich (bl. 272)", men zegge: bedoelde conjectuur heeft thans opgehouden conjectuur te zijn. Het is zeer goed mogelijk dat vele lezingen, die thans in de oude handschriften of welke andere getuigen ook voorkomen, oorspronkelijk niet anders dan conjecturen zijn geweest, maar men heeft geen recht thans deze nog onder de conjecturen te rangschikken, zoolang men althans onderscheid blijft maken tusschen

de wetenschappelijke conjectuur als hulpmiddel tot het vinden van den echten tekst, en de lezingen van de getuigen, majusculi, minusculi, evangelistaria, lexionaria en aanhalingen van kerkvaders (vgl. bl. 3 en 4), die eveneens als hulpmiddelen tot het vinden van den oorspronkelijken tekst, maar als hulpmiddelen van anderen aard, als getuigen behooren te worden beschouwd. Indien men deze onderscheiding uit het oog verliest, is straks de geheele tekstkritiek conjecturaal-kritiek geworden.

A. J. TH. JONKER.

Inhoud van Tijdschriften.

A. H. Blom, Verklaring van 1 Petr. IV: 1 (Theol. Tijdschr. Juli).

A. Bruining, Een nieuwe wijsbegeerte van den Godsdienst. Ed. von Hartmann, Die Religion des Geistes. (Theol. Tijdschrift. Juli).

J. Hartog, Leopold von Ranke over het O. T. (Geloof en Vrijheid. IV).

S. A. van den Hoorn, De Praedestinatie volgens de Vermittlungstheologie en volgens Gods Woord (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Augustus).

A. J. Th. Jonker, Brieven uit de Hel. I. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. September).

E. H. van Leeuwen, De Betrekking tusschen H. Schrift en dogmatiek. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Augustus).

J. J. Prins, Hand. XV en Gal. II. (Theol. Tijdschrift. Juli).

G. Wildeboer, Iets over de apologetische studie des O. T. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. September).

Buitenlandsche Tijdschriften.

Der Aberglaube der Materialisten. (Der Beweis des Glaubens 1883. Aug. S. 314—318).

F. Barnabei, Egyptian antiquities found at Rome. Letter (The Academy 1883, 7 July, p. 15c—16a).

W. Bender, Cardinal Wolsey, der intellectuelle Urheber des Ehestreites Heinrichs VIII. von England (Ztschr. f. kath. Theol. VII, 3 1883, S. 401—423).

F. H. Brandes, The Sunday question in Germany (Catholic Presbyterian 1883, Jan., p. 18—27).

F. Brown, The New Testament witness to the authorship of Old Testament books (Journal of the society of Biblical literature and exegesis 1882. June and Dec., p. 95—121).

C. Bruston, Les quatre sources des lois de l'Exode. (Revue de théol. et de philos. 1883. 4. p. 329—369).

E. Bufs, Die Mission einst und jetzt [Schluss] (Ztschr. f. prakt. Theol. V, 3 1883, S. 237—265).

J. E. Carpenter, The book of Judges (Modern Review 1883, July, p. 441—463).

P. Chapuis, De l'autorité de l'écriture. II (Revue de théol. et de philos. 1883, Mai, p. 249—280).

J. C. Clarke, The origin of the Semitic alphabet (Hebrew Student 1883, June, p. 309—315).

H. Cremer, Die erste wissenschaftliche Begründung der Versöhnungslehre durch Anselm von Canterbury (Ev. Kirch.-Ztg. 1833, 23, Sp. 481—492).

De Caix de Saint-Aymour, Hugues de Groot [Hugo Grotius] et son centenaire (Revue libérale 1883, Juillet, p. 76—103).

Friedr. Delitzsch, The importance of Assyriology to Hebrew lexicography. V. VI (The Athenaeum 21 July, p. 79b—80b; 28 July, p. 114c—115b).

E. de M., Y a-t-il encore un principe et une garantie de la morale? (Revue de théol. et de philos. 1883, mars, p. 201—203).

C. W. Eliot, On the education of ministers (Princeton Review 1883, May, p. 340—356).

R. Eucken, Fortlage als Religionsphilosoph (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 82, 2 1883, S. 180—196).

Feldweg, Zur lutherisch-symbolischen Lehre von der Erbsünde und Taufe (Theol. Stud. aus Württemb. 1883, 2, S. 81—112).

M. Flunk, Nochmals das Geburtsjahr Christi (Ztsch. f. kath. Theol. VII, 3 1883, S. 581—586).

H. Friedlein, Shakespeares Stellung zum Christenthum (Beweis d. Glaubens 1883, Juli, S. 249—259).

Gamaliel und Paulus — Staupitz und Luther („Halte was du hast" VI, 9, 394—398).

F. Godet, The four chief apostles. II (Contemporary Review 1883, Aug., p. 249—263).

F. C. J. Van Goens, Le millénarisme (Revue de théol. et de philos. 1883, Mai, p. 217—248).

W. Grimm, Ueber die Stelle Röm. 8, 26, 27. (Zeitschr. f. Wissensch. Theol. IV. 1883. S. 456—460).

A. Hilgenfeld, Ein conservatives „Leben Jesu." (Zeitschr. f. Wissensch. Theol. IV. 1883. S. 385—456).

P. Hohlfeld, Mathematik und Philosophie. (Zeitschr. f. Philosophie und philosoph. Kritik. 1883. I. S. 28—47).

H. Holtzmann, Der Kolosserbrief und seine neueste Auslegung. Scl. A. Klopper, Der Brief an die Kolosser. (Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1883. IV. S. 460—481).

J. Inglis, The New Hebrides Mission and the Polynesian labour traffic (British and Foreign Evangelical Review 1883, Apr., p. 390—401).

S. H. Kellogg, The doctrines of the Buddha and the doctrines of the Christ (Presbyterian Review 1883, July, p. 503—547).

W. Kirkus, The disintegration of Romanism (North American Review 1883, May, p. 419—330).

R. Koenig, Beiträge zur 100jährigen Geschichte der Sonntagsschule. V (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, 1. Juni, S. 321—343).

Lauth, Zur Geschichte der Aegyptologie. I (Lit. Rundschau 1883, 13, Sp. 385—390).

Lauth, Zur Geschichte der Aegyptologie. II (Lit. Rundschau 1883, 14, Sp. 417—424).

Lauth, Zur Geschichte der Aegyptologie. III (Lit. Rundschau 1883, 15, Sp. 449—456).

E. A. Lawrence, The theology of Calvin — is it worth saving? (Bibliotheca Sacra 1883, July, p. 449—462).

J. Legge, The Tâo Teh King (British Quarterly Review 1883, July, p. 74—107).

C. Malan, La place de la liberté dans le fait religieux. (Revue de théol. et de philos. 1883. 4. Pag. 370—392).

W. C. Van Manen, Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des N. T. (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, 4, S. 593—618).

J. H. Mc Ilvaine, The holy sabbath (Presbyterian Review 1883, Apr., p. 253—274).

J. I. Mombert, On Job XIX, 25—27 (Journal of the society of Biblical literature and exegesis 1882, June and Dec. p. 27—39.

Nebe, Das Verhältniss von Rechtfertigung und Heiligung mit besonderer Beziehung auf die Predigt („Halte was du hast" VI, 10 1883, S. 433—447).

A. Niemann, Die Magdalenensache [Forts.] (Monatschr. f. inn. Miss. 1883, Juni, S. 343—357).

A. Niemann, Die Magdalenensache. [Schluss.] (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, 1. Juli, S. 381—395).

F. Nippold, Die christliche Taufe im Rahmen der modernen Weltanschauung (Ztschr. f. prakt. Theol. V, 3 1883, S. 265—288).

P. A. Nordell, The authorship of the 51st Psalm (Hebrew Student 1883, May, p. 257—264).

A. Nürnberger, Papst Paul V und das venezianische Interdict (Hist. Jahrb. IV, 2 1883, S. 189—209).

H. Oort, The Talmud and the New Testament. I. General comparison of form and spirit (Modern Review 1883, July, p. 464—494).

C. P. Osborne, The salvation army (New Englander 1883, July, p. 421—438).

C. Pesch, Ueber die Person des Kephas, Gal. II, 11 (Ztschr. f. kath. Theol. VII, 3 1883, S. 456—490).

B. Pick, Lost Hebrew manuscripts (Journal of the society of Biblical literature and exegesis 1882, June and Dec., p. 122—127).

E. Renan, Légende de Bouddha [fin] (Journal des savants Mai, p. 259—268).

H. Sachtler, Ueber den Raum und Zeitbegriff (Zeitschr. für Phil. und philosoph. Kritik. 1883. I. S. 47—69).

R. Seyerlen, Das System der praktischen Theologie in seinen Grundzügen. 1. Art. (Ztschr. f. prakt. Theol. V, 3 1883. S. 201—237).

Seyler, Altheidnische Religiosität. (Der Beweis des Glaubens. Aug. 1883. S. 281—287).

J. Schiller, Zur Lutherfeier. (Der Beweis des Glaubens. Juli. 1883. S. 241—249).

Schmoller, Das Selbstzeugniss Christi vom Heilswert seines Todesleidens Matth. 20, 28 [Mark. 10, 45] (Beweis d. Glaubens 1883, Juli, S. 259—276).

Tischhauser, Die Mission ein Civilisationswerk (Beiblatt zur Allg. Miss.-Ztschr. 1883, Mai, S. 33—39).

C. F. Thwing, The decline of the congregational church (New Englander 1883, July, p. 507—514).

A. Vinet als Apologet (Beweis d. Glaubens 1883, Mai, S. 194—198).

B. B. Warfield, Exegetical note on 2 Peter 11, 8 (Presbyterian Review 1883, July, p. 629—638).

J. M. Williams, The conscience (New Englander 1883, May, p. 400—401).

De Redactie van de „Theol. Studiën" bericht, dat zij tot haar leedwezen niet kan voldoen aan meer dan een verzoek, dat tot haar kwam, om eenigen tijd inzage te mogen hebben van de Tijdschriften, in deze rubriek vermeld. Het ligt in den aard der zaak, dat zij wel de meeste, maar niet *al* de tijdschriften hier boven genoemd, in haar bezit heeft. Dat deze rubriek zoo volledig mogelijk is, dankt zij o. a. ook aan de „*Theologische Literaturzeitung*" uitgegeven onder redactie van Ad. Harnack en E. Schürer. Dit strekt tevens tot antwoord op de opmerking in de „Theol. Lit. Ztg." 25 Aug. N° 17.

De verhouding van Jakobus tot Paulus, ten opzichte van de rechtvaardiging uit het geloof.

II.

Hoofdst. 2 : 21 vraagt Jakobus: „Abraham, onze vader, is hij niet uit werken gerechtvaardigd (*οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη*), toen hij Izak, zijn zoon, als offer op het altaar bracht?" Rom. 4 : 21 zegt Paulus: „Want indien Abraham uit werken gerechtvaardigd is (*ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη*), hij heeft roem, maar niet bij God."

Hoofdst. 2 : 24 zegt Jakobus: „Gij ziet, dat uit werken (*ἐξ ἔργων*) een mensch gerechtvaardigd wordt (*δικαιοῦται ἄνθρωπος*), en niet uit geloof alleen (*καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*)." Gal. 2 : 16 verklaart Paulus: „dat de mensch niet gerechtvaardigd wordt (*οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος*) uit werken der wet (*ἐξ ἔργων νόμου*), maar alleen door het geloof (*ἐὰν μὴ διὰ πίστεως*) in Jezus Christus", en Rom. 3 : 28: „dat de mensch door het geloof gerechtvaardigd wordt (*πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον*) zonder de werken der wet (*χωρὶς ἔργων νόμου*)."

Om met het oog op deze plaatsen te kunnen vaststellen, in welke verhouding Jakobus en Paulus tot elkander staan, ten opzichte van de rechtvaardiging uit het geloof, moeten wij eerst onderzocht hebben, of aan de be-

grippen „geloof", „werken", en „rechtvaardiging" door beiden dezelfde beteekenis gehecht is. Het antwoord op de vraag, die ons thans bezig houdt, valt samen met het resultaat van dit onderzoek, en zal daarmede in beginsel gegeven zijn.

a. Het geloof. Uit de exegese van de pericoop Jak. 2:14—26, in het eerste gedeelte dezer verhandeling gegeven [1]), is ons gebleken, dat Jakobus twee soorten van geloof onderscheidt: zulk een, dat hij „in zich zelf dood" noemt, en waaraan hij alle behoudende kracht ontzegt, en een geloof, waarvan een werking uitgaat. Het eerste is het geloof van den τίς, dien hij bestrijdt, het laatste dat van Abraham. Het is duidelijk, dat hij niet dan dit geloof als het ware beschouwt, en geen ander in verband brengt met de rechtvaardiging. Laat ons nagaan, wat hij daaronder verstaat.

Gelijk alle goede gave en elke volmaakte gift van God is, zoo heeft volgens Jakobus ook het geloof zijn oorsprong uit God, den liefderijken Vader, die den mensch naar zijn gelijkenis gemaakt heeft [2]), en hem door „het woord der waarheid" tot een nieuw leven doet wedergeboren worden [3]). Dat woord wordt door God-zelven in het hart „geplant", en heeft de kracht om zalig te maken die het in zachtmoedigheid aanneemt [4]).

Volgens Jakobus is het geloof niet alleen een zich overtuigd houden van de waarheid van het Evangelie, maar in de eerste plaats een onwankelbaar vertrouwen op den onveranderlijken God; een afhankelijk steunen op zijn macht en zijn vaderlijke liefde; een zich verlaten op zijn genade en ontferming; en een staat maken op al wat Hij gezegd en beloofd heeft [5]). Het waarborgt de zeker-

1) Zie Afl. 3 van dit Tijdschrift, bl. 188—221.
2) Hoofdst. 1:5 en 3:9.
3) Hoofdst. 1:17 en 18; en 2:5.
4) Hoofdst. 1:21 en 22.
5) Hoofdst. 1:1, 5, 6, 17 en 27; 4:6 en 10; 5:11.

heid van de gebedsverhooring, en geeft aan het gebed de kracht om een kranke te behouden, of andere buitengewone uitkomsten te doen verkrijgen [1]). Staan wij in dit verband meer in het bijzonder stil bij Hoofdst. 1:5—8.

In het 5de vers spoort Jakobus aan om wijsheid van God te bidden. Die wijsheid is noodig, zal de beproeving volharding werken, en de volharding „een volmaakt werk" hebben kunnen. Want daardoor alleen is men in staat om de goddelijke wegen te verstaan en te allen tijde het rechte pad te kiezen, om het doel der beproeving te doorzien, om de velerlei verzoekingen dienstbaar te maken aan zijn zedelijke volkomenheid, en al het gewin, dat daarin gelegen is voor het geloof, deelachtig te worden. Maar die wijsheid heeft de mensch niet in zich zelf. Zij is „van boven", van God [2]). En daarom, die daaraan gebrek heeft (*εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας*), hij begeere haar van God. God zal hem die zeker geven. Want Hij is een God, die bekend staat als de Gever, van wien alle goede en volmaakte gave afdaalt, en die aan allen, die iets van Hem vragen, eenvoudig (*ἁπλῶς*) geeft [3]), en niet beschimpt (*καὶ μὴ ὀνειδίζοντος*). Jakobus voegt dit laatste er bij. om aan te moedigen tot het gebed door met nadruk in herinnering te brengen, dat God bij zijn geven geheel anders te werk gaat, dan de rijken, die den armen oneer aandoen [4]). Wij zien uit dit 5de vers: 1° dat Jakobus den mensch nadrukkelijk wijst op diens afhankelijkheid van God, en op grond daarvan hem het gebed voorstelt als het eenige

---

1) Hoofdst. 1:5 en 6; 5:15—20.

2) Hoofdst. 3:17.

3) De wette geeft de beteekenis van *ἁπλῶς* zeer goed terug door: „einfach, ohne Weiteres." Zoo ook Martens (t. a. p., bl. 24 en 25). Eveneens Theile (in zijn Comment., Lips. 1833): »Simpliciter ac sincere, i. e. facile ac candide, solo benefaciendi studio, unde sequitur: sine cunctatione et tergiversatione." Men zie ook Bouman, in zijn Commentarius perpetuus in Jacobi epistolam. [illegible] dezelfde beteekenis komt het subst. *ἁπλότης* voor Rom. 12:8; 2 Cor. 8:z; 9:11 en 13.

4) Vgl. vers 10, en Hoofdst. 2: 6, 15 en 16.

middel om te verkrijgen wat hem ontbreekt; en 2° dat hij de genade en de goedertierenheid Gods beschouwt als hetgeen vrijmoedigheid geeft om van God te vragen wat wij noodig hebben, en daarvan alleen de verhooring des gebeds verwacht.

In vers 6—8 wordt in het licht gesteld, waardoor het gebed, dat verhooring zal vinden, zich kenmerken moet. Het moet nl. zijn „een gebed des geloofs" [1]). Die van God wijsheid begeert, hij begeere haar in geloof (αἰτείτω δὲ ἐν πίστει), niet twijfelende (μηδὲν διακρινόμενος).

De praep. ἐν duidt de sfeer aan, waarin het gebed zich bewegen moet, of liever: den grond, waarop men daarbij staan moet. Die grond is de πίστις. Die op zijn gebed ontvangen zal wat hem ontbreekt, hij moet alzoo in die πίστις staan als op een vasten grond. Blijkens het verband kan hier met πίστις niet anders bedoeld zijn, dan een vast vertrouwen des harten, een krachtig steunen, een zich verlaten op de genade Gods, in het besef, dat men zich zelf niet geven kan wat men begeert, en in de overtuiging, dat God hetgeen Hij geeft „eenvoudig geeft, en niet beschimpt." Het geloof, waarvan hier sprake is, kan daarom niets minder zijn, dan een gezindheid, een toestand des harten, die de vrucht is van de zedelijke verhouding, waarin men tot God staat [2]).

Dit geloof bant allen twijfel uit het hart, en doet den mensch de gewisheid met zich omdragen, dat hij ontvangen zal wat hij noodig heeft. Daarom voegt Jakobus, niet als verklaring, maar tot versterking, er bij: „niet twijfelende." Hetzelfde vinden wij bij Paulus, Rom. 4:20, waar van Abraham gezegd wordt: „dat hij aan de beloftenissen Gods niet getwijfeld heeft door ongeloof (οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ), maar gesterkt werd in het geloof, gevende God de eer, en ten volle verzekerd zijnde, dat hetgeen God beloofd had Hij ook machtig

1) Vgl. Hoofdst. 5:15: εὐχὴ τῆς πίστεως.
2) Men vergelijke Wiesinger op deze plaats.

was om te doen". Wij hebben in deze woorden dezelfde tegenstelling tusschen gelooven en twijfelen als bij Jakobus, zonder dat men zeggen kan, dat het geloof, waarvan Paulus hier spreekt, niets meer is, dan een bloot verstandelijk voor waar houden, dat het tegenovergestelde is van twijfelen [1]).

Waarom hij, die twijfelt, geen verhooring op zijn gebed verwachten kan, zegt ons Jakobus met de woorden: „want die twijfelt is een baar der zee gelijk, die door den wind bewogen, en op en neêr geworpen wordt". De twijfelende wordt hier voorgesteld als iemand, die geen vasten grond onder de voeten heeft. Zijn hart mist nog een vast steunpunt. Hij heeft zich nog niet onverdeeld overgegeven aan God. Hij staat nog niet in het geloof Dit twijfelen is dan ook niet het twijfelen van het kleingeloof, maar het twijfelen van het ongeloof [2]).

Daarom beschrijft Jakobus, in vers 8, zulk een twijfelende nader als een dubbelhartig man (ἀνὴρ δίψυχος), ongestadig (ἀκατάστατος) in al zijne wegen. Hij bedoelt hiermede: dat zulk een mensch nog niet weet, wat hij wil, en nog niet op de rechte plaats is; dat zijn hart nog niet geheel naar God is gekeerd, maar tusschen God en de wereld verdeeld is; en dat alzoo zijn bidden om wijsheid niet voortkomt uit gevoel van behoefte en gemis, niet een bidden is, waarbij het hem waarlijk te doen is om hetgeen hij bidt [3]). Ziedaar zijn innerlijke gesteldheid. En hieraan beantwoordt zijn uitwendig leven: hij is ongestadig in al zijne wegen. Deze woorden

---

1) Men zie ook Rom. 14 : 23 en Matth. 21 : 21.

2) Aangaande διακρίνεσθαι zegt Huther zeer juist: „Es ist zwar nicht = ἀπιστεῖν (Luk. 24: 21) oder ἀπειθεῖν (Joh. 3: 36), trägt aber als wesentliches Moment die ἀπιστία in sich; während die πίστις Ja, und die ἀπιστία Nein ist, ist das διακρίνεσθαι das Zusammensein von Ja und Nein, und zwar so, dass das Nein das Uebergewicht hat; es ist das innere Schwanken, das nicht zur πίστις (also nicht: der noch schwache, zagende Glaube), sondern zur ἀπιστία führt."

3) Vgl. Hoofdst. 4 : 3 en 4.

doen ons zien, dat Jakobus hier niet spreekt over den toestand van een oogenblik, bij het bidden, maar over een doorgaande gemoedsstemming. De dubbelhartigheid, die de diepste grond is van het twijfelen, brengt met zich mede, dat men zijn handelingen niet naar een vast beginsel regelt, maar nu eens deze, dan weder een tegenovergestelde ingeving zijns harten volgt bij zijn doen en laten.

Zoo doet het negatieve „niet twijfelende" het geloof, dat Jakobus bij het gebed verlangt, openbaar worden als een innerlijke gesteldheid, waardoor een einde gemaakt is aan alle verdeeldheid des harten, en de ziel rust heeft gevonden in God, zoodat de mensch niet meer gelijk is aan een baar der zee, die door den wind bewogen, en op en neêr geworpen wordt.

Het specifiek christelijk geloof beschrijft Jakobus, in Hoofdst. 2:1, nader als de *πίστις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης*. Blijkens het verband is het zijn bedoeling niet om Jezus Christus hier voor te stellen als den bewerker van het geloof, maar wel, om aan te duiden, wie Hij is, ten einde daardoor te doen uitkomen, op welken grond zijn vermaning steunt. De genitivus *τοῦ Κυρίου* is alzoo niet de gen. auctoris, maar de gen. objecti, en wijst het voorwerp des geloofs aan.

De vraag is nu, waarmede de woorden *τῆς δόξης* verbonden moeten worden. Prof. Martens [1]) vat ze op als een nadere qualificatie van *πίστις*. Het geloof in onzen Heer Jezus Christus zou hier alzoo nader zijn aangeduid als „een geloof der heerlijkheid". De bedoeling zou dan zijn, „dat het geloof den mensch opvoert tot heerlijkheid, de geestelijke heerlijkheid, waarin de christen roemen mag, en die bestaat in de hoogheid van 1:9, de vrijheid van 1:25, en het volbrengen van de koninklijke wet

1) T. a. p., bl. 56—60.

der liefde tot den naaste (2 : 8) en van de werken in het algemeen, waarop God zijne goedkeuring gaf."

Er is iets in deze interpretatie, dat niet bevredigt. Het komt mij althans zeer gedwongen voor om τῆς δόξης, dat zoo ver van πίστης verwijderd is, met dit woord te verbinden. Ook is de uitdrukking „geloof der heerlijkheid" niet voldoende gerechtvaardigd door de omschrijving, welke daarvan gegeven is, daar die omschrijving elementen bevat, waaraan het verband geheel vreemd is [1]).

Ik geef daarom de voorkeur aan de opvatting van τῆς δόξης als nadere bepaling van τοῦ Κυρίου ἡμῶν 'Ι. Χ., en afhangende van een in de gedachte herhaalde τοῦ Κυρίου [2]); zoodat onze Heer J. Chr. hier wordt voorgesteld als de Heer der heerlijkheid, d. i. als de Heer, wien de heerlijkheid eigen is en toebehoort, van wien zij uitgaat, en zonder wien er voor den mensch geene heerlijkheid is [3]).

Volgens deze verklaring wordt hier het geloof door Jakobus voorgesteld als een erkenning van den Heer

---

1) Op blz. 58 en 59 omschrijft Prof. Martens die uitdrukking aldus: „Het geloof, waarop als 't ware de heerlijkheid wacht, waarvan de heerlijkheid afhangt, dat tot heerlijkheid leidt (verg. „de wet der vrijheid.") Het geloof, dat, zoo gij doet, waartoe het u verplicht, u tot heerlijkheid leidt; waaraan, mits gij doet waartoe het u verplicht de heerlijkheid verbonden is." De heerlijkheid, waarop in deze woorden gedoeld wordt, is blijkbaar de toekomstige, terwijl zij in de woorden, die ik in den tekst citeerde, werd voorgesteld als eene innerlijke, die de geloovige nu reeds deelachtig is. De eene omschrijving is alzoo niet in overeenstemming met de andere. Aan hetzelfde woord heerlijkheid wordt hier tweeërlei beteekenis gegeven, terwijl het maar éene hebben kan.

2) Verg. Blom, De brief van Jacobus, bl. 49; en Schmidt, Der Lehrgehalt des Jacobus-Briefes, bl. 70 (in de noot.) Op het voetspoor van Huther heeft Prof. Martens (t. a. p., bl. 54) tegen deze verbinding van de woorden zich aldus doen hooren: „De uitdrukking „onze Heer Jezus Christus" vormt op zich zelf een afgesloten geheel, en zij doet geen aanvulling verwachten, en heeft die volstrekt niet noodig." Het is echter niet in te zien, waarom het niet noodig zou zijn, onzen Heer Jezus Christus nader aan te duiden als „den Heer der heerlijkheid," terwijl Jakobus, blijkens het verband, inzonderheid op die heerlijkheid de aandacht wil vestigen, ten einde daardoor kracht bij te zetten aan zijn vermaning.

3) Vgl. 1 Cor. 2 : 8 en Ephes. 1 : 17; Hand. 7 : 2 en 2 Thess. 3 : 16.

Jezus Christus in de hoogheid van zijn persoon, en een vast vertrouwen op Hem, als die de heerlijkheid, welke Hij deelachtig is, en waarover Hij te beschikken heeft, zeker schenken zal aan zijne geloovigen. Allen onder zijne lezers, die dat geloof bezaten, mochten dan ook vrijelijk rekenen op die heerlijkheid. De geloovige rijken hadden hierin niets voor boven de geloovige armen, want deze laatsten zouden haar in dezelfde mate als de eersten deelachtig worden. Daarom breekt dat geloof den staf over alle „aanneming des persoons."

Dat volgens Jacobus het geloof in onzen Heer Jezus Christus als den Heer der heerlijkheid ook een innerlijke heerlijkheid mededeelt, blijkt zonneklaar uit het 5de vers: „Hoort, mijne geliefde broeders, heeft God de armen in de schatting van de wereld [1]) niet uitverkoren, om rijk te zijn in het geloof (ἐν πίστει), en erfgenamen van het Koninkrijk, dat Hij beloofd heeft aan die Hem liefhebben?"

De woorden, „om rijk te zijn in het geloof" kunnen niet aanduiden, dat de armen door God uitverkoren waren, om een overvloed van geloof te bezitten. Want het is kennelijk de bedoeling, om den rijkdom, dien de armen *door het geloof* bezaten, tegenover dien der rijken, van wie hier sprake is, te stellen. De uitdrukking „in het geloof" duidt de sfeer aan, in welke die rijkdom aan de armen ten deel is gevallen [2]), en

---

1) Men vergelijke Hand. 7 : 20 en 2 Cor. 10 : 4 bij deze opvatting van τῷ κόσμῳ. Anderen beschouwen den Dativus als een Dat. commodi, en nemen τῷ κόσμῳ in de beteekenis van: met betrekking tot de wereld, naar de wereld. De boven gegevene verklaring verdient evenwel de voorkeur, omdat daardoor tusschen ὁ Θεός en κόσμος een tegenstelling ontstaat, die, gelijk de samenhang doet zien, aan de bedoeling van Jakobus beantwoordt.

2) Zeer juist interpreteert Calvijn (in zijn Comment.): „Non qui fide magnitudine abundant, sed quos Deus variis Spiritus sui donis locupletavit: quae fide percepimus. Nam certe quum Dominus se liberaliter omnibus offert,

geeft te kennen, dat zij rijk waren in hunne hoedanigheid van *geloovigen*.

Waarin bestond die rijkdom? Zonder twijfel ook in de toekomstige erfenis van het Koninkrijk Gods. Maar niet op dezen rijkdom heeft Jakobus hier in de eerste plaats het oog. Hij spreekt van een rijkdom reeds voor dit tegenwoordige leven. En daarmede kan niet anders bedoeld zijn, dan een innerlijke rijkdom, een rijkdom voor het hart, een rijkdom van geestelijke zegeningen. Zulk een beteekenis en waarde heeft volgens Jakobus het geloof in onzen Heer Jezus Christus, den Heer der heerlijkheid.

Niet alleen om rijk te zijn in het geloof, had God de armen in de schatting der wereld uitverkoren, maar ook, „om erfgenamen te wezen van het Koninkrijk, dat Hij beloofd heeft aan die Hem liefhebben." Deze woorden doen ons zien, dat bij Jakobus geloof en liefde tot God ten nauwste met elkander verbonden zijn, en dat het ware geloof niet zonder die liefde gedacht kan worden. Waren toch die armen uitverkoren, om door het geloof innerlijk rijk te zijn aan geestelijke goederen, het spreekt dan van zelf, dat zij door dat geloof, hetwelk hen reeds hier beneden zoo rijk maakte, erfgenamen waren van het Koninkrijk, waarin zij bij de wederkomst van Christus zouden worden opgenomen. En daar Jakobus er bij voegt, dat dat Koninkrijk door God beloofd is „aan die Hem liefhebben", ligt het voor de hand om aan te nemen, dat de armen, door rijk te zijn in het geloof, bij en door dat geloof een oprechte liefde tot God hadden.

Voor de beteekenis van πίστις bij Jakobus komt nog in aanmerking Hoofdst. 1:2 en 3: „Acht het enkel vreugde (πᾶσαν χαρὰν), mijne broeders, wanneer

---

unusquisque pro suae fidei mensura compos fit donorum ejus. Quare si vacui sumus aut inopes, id fidei nostrae defectum arguit. Nam si modo fidei sinum extendamus, semper paratus est Deus implere."

gij in velerlei verzoekingen valt (*ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις*), wetende (*γινώσκοντες*), dat de beproeving (*τὸ δοκίμιον*) van uw geloof[1]) volharding werkt (*κατεργάζεται ὑπομονήν*).

In het bewustzijn van met hen in geloofsgemeenschap te zijn, spreekt Jakobus zijne lezers toe als zijne broeders. Het is hem te doen om hen te troosten te midden van de droefenissen en de ervaringen dezes levens, zooals inzonderheid de christen van die dagen ze te verduren had.

Het werkwoord *περιπίπτειν* beteekent: in iets vallen of geraken, zoodat men van alle kanten daarvan omgeven wordt[2]). Het kenmerkt de „velerlei verzoekingen" als iets, dat van buiten af den christen wedervaart, en waardoor hij plotseling benauwd kan worden. Reeds daaruit blijkt, dat Jakobus onder die verzoekingen niet verstaat: innerlijke prikkelingen tot zonde. Hij zou ze anders niet hebben kunnen beschouwen als een oorzaak van vreugde. Met die verzoekingen zijn daarom, gelijk ook door het daarop betrekking hebbende *ὑπομονή* buiten allen twijfel gesteld wordt, in de eerste plaats bedoeld: het lijden en de vervolgingen om des geloofs wille. En voorts: al wat in de verschillende levensverhoudingen en levensomstandigheden den christen strijd veroorzaakt, en strijd voor hem noodzakelijk maakt, zal hij getrouw kunnen blijven, en als een christen zich betoonen. Hierop doelt ook het bijgevoegde *ποικίλοι*, dat ons wijst op de verschillende gestalten, welke die verzoekingen kunnen aannemen.

Al die verzoekingen nu, die het op het geloof van den

---

1) De woorden *τῆς πίστεως* komen o. a. voor in ℵ A B* C G K en de meeste oude vertalingen. Zij ontbreken in B**, enkele Minusculi, en een enkele oude vertaling. (Men zie bij Tischendorf) Er bestaat geen reden om ze als onecht te beschouwen. De meening van de Wette e. a., dat zij een latere bijvoeging zijn, uit 1 Petr. 1 : 7, mist voldoenden grond. In ieder geval zou de zin dezelfde blijven, ook wanneer zij voor een glosse moesten worden aangezien, daar de beproeving, waarvan sprake is in den tekst, zich op niets anders kan richten, dan op het geloof der christenen.

2) Vgl. Lc. 10 : 30.

christen gemunt hebben en voor hem aanleiding kunnen worden tot wankeling en afval, vermaant Jakobus zijne lezers om enkel vreugde te achten. Zij moeten alzoo voor hen niet een oorzaak van droefenis zijn, maar een oorzaak van vreugde, eene vreugde, die elke droefenis buitensluit. Waarom? Hierop wordt het antwoord gegeven in vers 3: „Wetende, dat de beproeving van uw geloof volharding werkt."

Met het Participium γινώσκοντες duidt Jakobus aan, dat hetgeen hij zegt den christen niet onbekend is, en door hem voor waarheid erkend wordt. Huther vertaalt het zeer juist door: „indem ihr wissen mögt", in aansluiting aan de Wette, die daaraan de beteekenis geeft van: „in dem Bewustsein."

Het woord δοκιμή beteekent: beproeving. Het geeft hier datgene te kennen, waaruit de echtheid van het geloof blijken kan. De beproeving van het geloof brengt ὑπομονή tot stand. Wat onder ὑπομονή verstaan moet worden, wordt door het woord zelf aangewezen. Samengesteld uit ὑπο (onder) en μένειν (blijven), geeft het te kennen: het te midden van alle beproevingen standvastig en onwankelbaar blijven, en daardoor hoe langer zoo meer in het geloof bevestigd worden. Het is hetzelfde als volharding [1]).

Uit het gezegde blijkt, dat het geloof, waarvan Jakobus

1) Zeer schoon zegt Wiesinger daarvan: „Sie ist das Gegentheil der Leidensscheue, die dem Schmerze auszuweichen sucht, der kalten Resignation, die sich über ihn hinwegzusetzen versucht, der schwächlichen Beugung und Krümmung unter dem Schmerze, des Unmuths und der Ungeduld, des zehrenden Kleinglaubens und der verzagenden Trost- und Hoffnungslosigkeit. Sie fühlt den Schmerz, aber sie kennt auch den göttlichen Liebesgedanken im Schmerze, und darum ist sie stets bereit und willig die Leidensprüfung hinzunehmen, ohne mit Gott zu rechten, sie muthig zu tragen, ohne an der Liebesabsicht Gottes irre zu werden, und in Hoffnung des Zieles auszuharren und alles abzuweisen, was dieser Absicht zuwider wäre. Ihre kraft ist die πίστις, die durch den Druck des Leidens zur Entfaltung der in ihr liegenden Kräfte genöthigt wird, indem der ganze Mensch zur energischen Zusammenfassung seiner selbst und zur innigen Hinkehr seines ganzen Wezens zu Gott getrieben wird. *Ubi onus, ibi sonus.*"

hier spreekt, niet kan worden opgevat als een bloot verstandelijke overtuiging, omdat het dan niet vatbaar zou zijn voor eene beproeving als die bedoeld is: eene beproeving, waarvan volharding de vrucht is: eene volharding, waarvan het de kracht is, en die „een volmaakt werk" hebben kan. Evenmin kan het beschouwd worden als buiten het hart om te gaan, en geen innerlijke vreugde te verschaffen, omdat dan de velerlei verzoekingen, waardoor het beproefd wordt, geenszins een oorzaak van enkel vreugde zouden zijn. Een geloof, dat voor eene beproeving als de hier bedoelde vatbaar is, moet noodwendig een gezindheid des harten zijn, een vreugdevol vertrouwen op Hem, die daarvan het voorwerp is, en een staat maken op „de kroon des levens", welke weggelegd is voor hem, die te midden van alle verzoekingen standvastig is gebleven [1]). Zulk een geloof is verder niet denkbaar zonder liefde voor Hem, op wien het gericht is. Want zonder deze liefde zou het maar al te spoedig zich onttrekken aan die velerlei verzoekingen. Het geloof, zooals het hier door Jakobus wordt voorgesteld, kan niets minder zijn, dan het fondament van het christelijk leven in zijn volle beteekenis.

Ten onrechte heeft men alzoo beweerd, dat volgens Jakobus het geloof in het geheel geen waarde heeft voor het christelijk leven, en dat het bij hem altijd dat geloof is, waarvan Paulus, 1 Cor. 13:1, zegt, dat men daarmede gelijk blijft aan een klinkend metaal of luidende schel [2]). Want kan dit al gezegd worden van het geloof, dat hij in zich zelf dood noemt, zeer zeker niet van het geloof, zooals hij het van zijn lezers vordert, en zooals hij het voorstelt op de plaatsen, waarop ik de aandacht gevestigd heb [3]).

1) Zie Hoofdstuk 1 : 12.

2) Aldus o. a. Baur, in zijn Paulus, II, bl. 326 en 327; Schwegler, Nachapostol. Zeitalter, I, bl. 429; en Kern, Tübinger Zeitschrift, 1835, I, bl. 15 en verv.

3) Uit die plaatsen blijkt eveneens de onjuistheid van gezegden als van

Hebben wij gezien, wat Jakobus onder geloof verstaat, plaatsen wij daarnaast het geloofsbegrip van Paulus.

Volgens Paulus heeft het zaligmakend geloof zijn oorsprong uit God [1]), en ontstaat het middellijk door de prediking van het Evangelie en de werking van den H. Geest [2]). Voorwerp daarvan is in het algemeen God en al wat Hij in zijn woord geopenbaard heeft; maar meer in het bijzonder de persoon van Hem, die het middenpunt is van alle heilsbeloften.

Wat het geloof naar zijn wezen betreft: Paulus stelt het voor als een ootmoedig en onwankelbaar vertrouwen op de goddelijke genade, gelijk zij zich verheerlijkt heeft in het verlossingswerk van Christus; als een volkomen loslaten van zich zelven, om zich geheel over te geven aan dien Heiland; een innerlijke, door den H. Geest in het hart gewerkte overtuiging, dat in Hem alle vrede en alle heil te vinden zijn; en een persoonlijk aannemen van Hem in al hetgeen Hij is en geeft.

Dit geloof deelt een innerlijken rijkdom mede en een innerlijke kracht [3]). Het brengt Christus in het hart [4]); doet tusschen den zondaar en Christus zulk een innige levensgemeenschap ontstaan, maakt hem zoo geheel één met Christus, dat niet meer hij, maar Christus in hem leeft [5]). Het voert hem in de gemeenschap van den dood

---

Blom (De brief van Jacobus, bl. 154): „Gelooven was hem (nl. Jakobus), in den dagelijkschen zin des woords, voor waarheid houden wat medegedeeld wordt met uiterlijk gezag, en dus *gelooven in Jezus Christus* dezen te erkennen als den Christus en zijn woord aan te nemen." En (Godgel. Bijdragen voor 1865, Eerste stuk, bl. 4): „Bij Jacobus is πίστις de vaste övertuiging van de waarheid van het woord Göds, dat door Christus verkondigd was, en nader de erkenning, dat dit woord voor »de volmaakte wet, die der vrijheid is," moet gehouden worden."

1) 1 Cor. 1 : 30 en 3 : 5—7; Philipp. 1 : 29; Col. 1 : 12 en 13.

2) Rom. 10 : 17; Efez. 1 : 13; 1 Cor. 2 : 10—16; 12 : 9; 2 Cor. 4 : 13; Gal. 5 : 22; Eph. 1 : 17.

3) 1 Cor. 1 : 5; 2 Cor. 8 : 9; 9 : 11; Efez. 1 : 3; 2 Cor. 12 : 9.

4) Efez. 3 : 17—19.

5) Gal. 3 : 20.

en de opstanding van Christus, en is het beginsel van een geheel nieuw leven en een nieuwen levenstoestand [1]. Ziedaar in korte trekken het kenmerkende van het geloofsbegrip van Paulus [2].

Niet altijd echter spreekt Paulus in deze diepe, mystische beteekenis over het geloof. Het komt bij hem ook voor in een zin, die niet terstond doet denken aan een innige levensgemeenschap met Hem, die daarvan het voorwerp is. Evenals Jakobus, stelt hij het weleens tegenover twijfelen of aanschouwen [3]), en treedt dan die mystische beteekenis op den achtergrond. Paulus kent ook een geloof, dat niet veel meer is, dan een verstandelijke overtuiging, en daarom niet behouden kan: immers een geloof, waarvan men kan afvallen [4]). En als hij met nadruk spreekt over een ongeveinsd geloof [5]), gaat hij daarbij dan niet van de onderstelling uit, dat er ook een geveinsd geloof kan zijn?

Bestaat er nu verschil tusschen Paulus en Jakobus ten opzichte van het wezen des geloofs? Op deze vraag moeten wij, op grond van hetgeen ons uit het voorgaande gebleken is, ten antwoord geven: dat er in het geloofsbegrip van Paulus niets is, dat Jakobus niet beaamd zou hebben, gelijk Paulus niet zou hebben geaarzeld, te onderschrijven wat Jakobus aangaande het zaligmakend geloof in zijn Brief heeft gezegd. Want stelt Jakobus daarin het geloof niet uitdrukkelijk voor als een levensgemeenschap met Christus, zooals dit gewoonlijk bij Pau-

---

1) Rom. 6 : 1—11; Eph. 2: 1—6; 2 Cor. 5: 17.

2) Men zie daarover o. a. Usteri, Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes, 5te Aufl., bl. 92—100 en bl. 249; Ernesti, Die Ethik des Apostels Paulus, bl. 36 en verv.; Schmid, Biblische Theologie des Neuen Testamentes, 4te Aufl., bl. 553 en 554; en Weiss, Lehrbuch der biblischen Theologie, § 113.

3) Men zie b. v. Rom. 4: 20—22 en 14: 23; 1 Cor. 15: 2 en 11—14; 2 Cor. 5: 7.

4) Tit. 1: 13; 1 Tim. 1: 6 en 4: 1; 2 Tim. 2: 18.

5) 1 Tim. 1: 5; 2 Tim. 1: 5.

lus het geval is, niets geeft ons recht tot de onderstelling, dat deze diepte aan zijn geloofsbegrip geheel ontbroken heeft. Wij hebben van Jakobus maar éen Brief, die zeer beknopt is, terwijl wij van Paulus vele Brieven bezitten, waarin zijn dogmatisch stelsel uitvoerig is uiteengezet. Daarom kunnen wij met juistheid nagaan, hoe hij over het geloof heeft gedacht. Hadden wij daarentegen van hem niet meer dan éen Brief, b.v. den eersten aan de Thessalonicensen, die een weinig kleiner van omvang is dan de Brief van Jakobus, wij zouden, als wij deze beide Brieven met elkander vergeleken, geenszins tot de slotsom komen, dat het geloofsbegrip van Paulus dieper is dan dat van Jakobus, daar de Brief van Jakobus in dit opzicht niet behoeft onder te doen voor den eersten aan de Thessalonicensen.

Jakobus wijst in zijn Brief niet opzettelijk aan, in welke betrekking het geloof tot den persoon van Christus staat. Zelfs spreekt hij daarin zeer weinig over den persoon en het verlossingswerk des Heeren als zoodanig. Maar het meest van al de apostelen vestigt hij de aandacht op des Heeren woorden en leeringen. De christologie treedt bij hem op den achtergrond voor de eschatologie [1]). De hoogepriesterlijke werkzaamheid des Heeren gaat hij bijna geheel met stilzwijgen voorbij. Hij maakt alleen uitdrukkelijk melding van hetgeen in verband staat met zijn profetisch en zijn koninklijk „ambt" [2]). Dit hangt samen met het zoo bij uitnemendheid praktisch en paraenetisch karakter van zijn Brief, waarmede hij kennelijk niet ten doel heeft om een dogmatisch stelsel te ontwikkelen, maar om nadruk te leggen op het leven in overeenstemming met het „woord der waarheid." Maar al spreekt hij niet uitdrukkelijk over den dood en de opstanding van Christus, en al gewaagt hij niet van de

---

1) Zie Hoofdst. 1 : 12; 2 : 5, 12 en 13; 5 : 7—11.

2) Zie Hoofdst. 2 : 8—11 (vgl. Matth. 5 : 19 en 27 en Matth. 22 : 39 en 40); 3 : 11 en 12 (vgl. Lc. 6 : 43—45); 5 : 12 (vgl. Matth. 5:34); 1 : 1; 5 : 8 en 9.

geestelijke zegeningen, die daarvan de vruchten zijn, hij is zonder twijfel van de hooge beteekenis dier heilsfeiten uitgegaan in zijn Brief. Wijst hij toch met nadruk op des Heeren wederkomst [1]), en gebruikt hij de spoedige verwachting daarvan als een drangreden voor het gehoorgeven aan zijn vermaningen tot lijdzaamheid en een godzaligen levenswandel, wij mogen daaruit veilig afleiden, dat hij ook al het andere, dat betrekking heeft op den persoon en het verlossingswerk des Heeren in zijn volle waarde erkend heeft.

b. De werken. Onderzoeken wij nu in welken zin Jakobus over de werken spreekt, die hij in verband brengt met de rechtvaardiging, en welke werken door Paulus als daartoe geheel nutteloos worden verworpen. Overeenkomstig het praktisch doel, dat Jakobus zich met zijn Brief heeft voorgesteld, wijst hij inzonderheid op de verhouding van den christen tot het „woord der waarheid" (*λόγος ἀληθείας*). Dit woord beschrijft hij, Hoofdst. 1 : 25 (vgl. 2 : 12), nader als eene wet, „de volmaakte wet, die der vrijheid" (*νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας*). Dat hij daarmede de Mozaïsche wet niet bedoelt [2]), blijkt niet alleen uit de omstandigheid, dat hij zich uitdrukkelijk noemt „een dienstknecht van den Heer Jezus Christus" [3]), en dat zijn Brief voor christenen bestemd is, maar ook uit het 18de en 21ste vers, waar hij aan het „woord der waarheid" een herscheppende en behoudende kracht toekent [4]), en het voorstelt als iets, dat

---

1) Zie Hoofdst. 5: 7 en 8.

2) Naar waarheid zegt Reuss (Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, 3me ed., I, bl. 486 en 487): „L'auteur n'en appelle à la loi que pour établir des principes éthiques reconnus explicitement par l'Evangile, par exemple celui de l'amour du prochain et les grands préceptes du décalogue (chap. II, 8, 10.), et c'est en présence de pareils axiomes, élevés au-dessus de toute contestation de parti, que l'autorité absolue de la loi est maintenue (chap. IV, 11)."

3) Hoofdst. 1 : 1.

4) Vgl. Mc. 4 : 20; 6 : 63 en 68; Rom. 1 : 16; 1 Petr. 1 : 23.

niet uiterlijk tegenover den mensch staat, maar dynamisch in hem werkt, en in zijn hart kan worden „geplant" [1]).

De wet, waarvan Jakobus hier spreekt, is niets anders dan het Evangelie in zijn geheelen omvang [2]). Dit Evangelie is hem eene volmaakte wet, niet alleen omdat het de volkomene uitdrukking is van den goddelijken wil, en de goddelijke heilsopenbaring daarin haar toppunt bereikt heeft, maar ook omdat het in de eerste plaats niet de uiterlijke daden, maar de gezindheid des harten regelt.

Reeds als zoodanig staat het Evangelie boven de Oud-Testamentische wet, die berustte op hetgeen nog vervuld moest worden, en daarom niet volmaakt kon zijn. Maar vooral munt het daarboven uit, omdat het een wet der vrijheid is. En het is een wet der vrijheid, omdat het niet uiterlijk dringt tot het doen van den goddelijken wil, terwijl het hart zich daartegen verzet, maar dit hart eerst verandert, en zóo verandert, dat de mensch uit vrije liefde volbrengt wat met dien wil in overeenstemming is [3]). Het maakt den mensch, in wien het „ingeplant" wordt, innerlijk vrij, stelt hem als een vrije tegenover zich, en wil, dat hij het in vrijheid in zich opnemen zal [4]).

---

1) Vgl. Ritschl, Het ontstaan der oud-katholieke kerk, 2de uitg., bl. 108; en Schaff, Geschiedenis der Apostolische kerk, nieuwe uitgave, bl. 652 en 653.

2) Vgl. 2 Cor. 6 : 7; Ef. 1 : 13; Col. 1 : 5; 2 Tim. 2 : 15; Joh. 17 : 17.

3) Vgl. Messner, Die Lehre der Apostel, bl. 79. Zeer juist zegt ook Wiesinger: „Er hat den Menschen nicht als δοῦλος sich gegenüber, sondern, wie der Zusammenhang mit V. 18 lehrt, als einen Wiedergeborenen, in dem ein neues Leben aus Gott gepflanzt ist, und nicht knechtlicher Gehorsam fordert er also, sondern freie Bewährung des Gläubens im Gehorsam und Liebe. Und für den Wiedergeborenen ist demnach der νόμος nicht mehr ein fremder, ausser und über ihm stehender Wille, sondern das eingeborene Gesetz seines eigenen neuen Lebens, das, aus seinem Grunde frei sich entfaltend, von selbst die Einheit mit der äusseren Norm bewahrt und das Gesetz erfüllt."

4) Hieruit is dan ook duidelijk, hoe men te oordeelen heeft over deze woorden van K. R. Köstlin (Der Lehrbegriff des Ev. und der Briefe Joh. und die

Zoo komt deze N.-Testamentische wet daarin met de O.-Testamentische overeen, dat zij denzelfden goddelijken wil aan den mensch openbaart en dezelfde gehoorzaamheid daaraan eischt, doch verschilt zij daarvan vooral in zooverre zij aan den mensch ook geeft wat de andere hem niet vermocht te geven: het nieuwe leven, waardoor hij niet meer gedwongen, maar vrij en met blijdschap de gehoorzaamheid, die hij aan God verschuldigd is, betoont [1]). Deze volmaakte wet der vrijheid stelt nu Jakobus voor als norm van het nieuwe leven, juist omdat zij, als het woord der waarheid in het hart „geplant", het nieuwe leven daarin geboren doet worden.

De werken, waarvan Jakobus spreekt, zijn dan ook niet de werken eener uitwendige wet; geen werken uit werkheiligheid, maar zuiver geestelijke en zedelijke werken. Werken, die bestaan in het werken van de gerechtigheid Gods (1 : 20), in het doen van al hetgeen door het woord der waarheid geboden wordt, werken, die beantwoorden aan den geest van die volmaakte wet,

---

verwandten neutest. Lehrbegriffe, bl. 501): „Auf den ersten Anblick sind im neuen Testamente nicht wol zwei Lehrbegriffe zu finden, welche weiter aus einander liegen als der johanneische und der des Jakobus, da der Letztere das Christenthum als einen νόμος (vgl. dagegen Joh. 1 : 17), das christliche Leben als Leben nach einem Gesetze auffasst, das mit strengen Gerichte über Erfüllung und Nichterfüllung des Gebotenen schliesst (1, 25. 2, 10 bis 13). Das Christenthum ist hier nur ein vervollkommenetes (νόμος τέλειος 1, 25.), z. B. mit der Forderung der Liebe (5, 19. f. 3, 17.), mit dem Verbote des Eides (5, 12.) bereichertes, ein zu seiner wahrheit erhobenes (λόγος ἀληθείας 1, 18.), z. B. die Verheissung der jenseitigen Seligkeit für die Demüthigen und Gerechten (2, 5. 5, 7. ff.) gewährendes, verklärtes und vergeistiges, nur den Hauptinhalt des sittlichen Theils des mosaischen Gesetzgebung noch forderendes Judenthum."

1) Zeer juist zegt Schmidt (t. a. p., bl. 63): „Dem Ausdrucke zufolge steht es einem noch unvolkommenen Gesetze gegenüber, dem mosaischen; aber es verhält sich zu diesem nicht wie ein besseres Gesetz zu einem νόμος geringener Güte, sondern ist als Gottes δώρημα τέλειον (1, 17) die reine Verwirklichung der Idee des νόμος, in formeller wie materieller Hinsicht das schlechthin vollendete Gesetz. Seit seinem Eintritt hat die Menschheit keines höheren zu warten, und ist die ihm vorhergehende Offenbarung zur überstiegenen Vorstufe geworden."

waarvan het beginsel de liefde is, de liefde, die in Christus haar middenpunt heeft (2 : 8—12). Geen werken alzoo, die buiten het hart omgaan, en waarmede het innerlijke leven in strijd is, maar werken van geloof en liefde (1 : 27), werken in den geest van Matth. 25 : 35 en verv. [1]); werken, die den stempel dragen van de wijsheid, die van boven is, de wijsheid, die „ten eerste zuiver is, daarna vreedzaam, bescheiden, gezeggelijk, vol van barmhartigheid en van goede vruchten" [2]).

Voor de beteekenis van het woord „werken" bij Jakobus komen inzonderheid twee plaatsen in aanmerking. De eene is Hoofdst. 1 : 4: „Doch de volharding hebbe een volmaakt werk (ἔργον τέλειον ἔχετω), opdat gij moogt volmaakt zijn (ἵνα ἦτε τέλειοι), en zonder gebrek (καὶ ὁλόκληροι), en in geen ding te kort komende (καὶ μηδενὶ λειπόμενοι)."

Ten onrechte hebben sommige uitleggers het enkelvoudige „werk" hier opgevat in den zin van het meervoudige „werken." Want het is Jakobus hier niet te doen om volmaakte werken in het algemeen van zijn lezers te vorderen, maar om aan te wijzen, waardoor de volharding zich kenmerken moet. Het „volmaakte werk", waarvan hier sprake is, heeft dan ook op niets anders betrekking, dan op de volharding zelve, en de nadruk valt niet op het woord „werk", maar op het woord „volmaakt."

De volharding op zich zelve wordt door Jakobus voorgesteld als een „werk", omdat zij niet in de eerste plaats iets lijdelijks, maar een *doen* is [3]). Zij is een moedig weêrstand bieden aan de velerlei verzoekingen, een innerlijke, werkzame strijd tegen al wat zich komt aankanten tegen het geloof, een vreugdevol en met opge-

---

1) Vgl. Martens, t. a. p., bl. 248.
2) Hoofdst. 3 : 15—18.
3) Vgl. vers 12; 1 Thess. 1 : 3; Rom. 2 : 7 en 5 : 4.

heven hoofde en willens dragen van ieder lijden om der wille van het geloof [1]). Daarom is de volharding volgens Jakobus een „werk.” Maar dit werk moet volmaakt zijn. Volmaakt, d. w. z. er moet niets aan ontbreken. En dit, niet slechts met het oog op het uitwendige, en voor zoover zij staande blijft en niet bezwijkt onder de velerlei verzoekingen, maar ook met het oog op het inwendige, voor zoover zij openbaar doet worden, dat hare kracht het geloof is [2]).

Waarom is het noodig, dat de volharding „een volmaakt werk” hebbe? Hierop geeft Jakobus het antwoord met deze woorden: „opdat gij volmaakt zijt, en zonder gebrek, en in geen ding te kort komende.” Τέλειος is hij, die aan zijn bestemming beantwoordt, die is, zooals hij zijn moet [3]). Ὁλόκληρος geeft te kennen: wat in zijn geheel, wat geheel ongeschonden en zonder eenig gebrek is. Het komt overeen met het Latijnsche

1) Vgl. bl. 489.

2) Bouman geeft deze interpretatie: „Haec ὑπομονή consummatum opus habet, quando ita se gerit, in quo habitat, homo, ut universam per vitam et animum et linguam et pedes regat ac moderetur.”

Volgens prof. Martens (t. a. p., bl. 20 en 21) heeft Jakobus dit willen zeggen: „Doch de volharding hebbe een volmaakt werk, namelijk dat wat ik u reeds genoemd heb (het eenige, dat hij genoemd had), τὸ χαίρειν, τὸ πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθαι κ. τ. λ., zij hebbe een volmaakt werk van enkel vreugde. Hij drukt er op, dat het vallen onder velerlei verzoekingen enkel vreugde te achten een volmaakt werk is, een zóo goed en loffelijk werk, dat het ver boven alle andere uitsteekt en eene bijdrage is tot volmaaktheid niet alleen, maar een wezenlijk bestanddeel van haar en een wis kenmerk („opdat gij enz.”).” Deze verklaring schijnt mij toe, niet de ware te kunnen zijn. Zij heeft het 12de vers tegen zich, waar niet aan de beproeving van het geloof, en niet aan het enkel vreugde achten van de velerlei verzoekingen de kroon des levens wordt toegezegd. Bovendien is hetgeen Jakobus aangaande die vreugde gezegd heeft afgesloten met het 3de vers, en gaat hij in het 4de over tot hetgeen meer bepaald op de volharding betrekking heeft. Eindelijk is het prof. M. op bl. 21 niet gelukt om de bedenking te ontzenuwen, dat Jakobus „een gemoedsstemming ōnder het leed, zij het ook eene vreugdevolle stemming, niet met den naam van „werk” heeft kunnen bestempelen.”

3) Men vergelijke hierbij hetgeen ik bij de exegese van Hoofdst. 2: 22 aangaande ἐτελειώθη in het midden heb gebracht.

integer. Het werkwoord λείπειν beteekent in Passivo: achterblijven, tekort komen. In deze beteekenis moet λειπόμενοι hier genomen worden. De bedoeling is dan, dat de christen in geen enkel stuk, in geen ding, tekort mag komen, maar er naar streven moet om alles te doen, wat aan zijn roeping en bestemming beantwoordt.

Vatten wij nu den geheelen inhoud van ons vers te zamen, dan zien wij daaruit: dat Jakobus niets minder van zijn lezers verlangt, dan zedelijke volkomenheid, zoowel van hare positieve, als van hare negatieve zijde beschouwd; en dat hij deze volkomenheid beschouwt als *het* werk, het éene, waarop al de andere werken, waartoe hij hen aanspoort, leiden moeten.

De andere plaats, die voor de beteekenis van de werken bij Jakobus in aanmerking komt, is Hoofdst. 3:13: „Is iemand wijs en verstandig onder u? Hij bewijze (δειξάτω) uit den schoonen wandel (ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς) zijne werken (τὰ ἔργα αὐτοῦ) in de zachtmoedigheid der wijsheid (ἐν πραΰτητι σοφίας)." Met deze woorden roept Jakobus de wijzen en verstandigen onder zijne lezers op, om door de daad aan den dag te leggen, wat zij waren.

Het werkwoord δείκνυμι moet hier in denzelfden zin worden genomen, als in Hoofdst. 2:18. Het beteekent niet: het bestaan, maar de hoedanigheid van iets bewijzen.

Met ἀναστροφή is de wandel bedoeld, het leven, gelijk het zich in de verschillende levensverhoudingen openbaart[1]), en door het adjectivum καλός wordt die wandel als zedelijk schoon gekenschetst.

Wat de woorden ἐν πρ. σοφ. betreft: zij mogen niet worden opgevat, alsof er stond: ἐν πραείᾳ σοφίᾳ: „in zachtmoedige wijsheid." Evenmin is de genitivus σοφίας hier te

---

1) Men zie o.a. Efez. 4:22; 1 Petr. 1:15 en 17; 2:12; 3·2 en 16; en 2 Petr. 3:11.

beschouwen als *gen. qualitatis* van πραΰτης: „in wijze zachtmoedigheid." Hier is sprake van de zachtmoedigheid, die aan de wijsheid eigen, en daarvan de onafscheidelijke vrucht is. Dit blijkt zeer duidelijk uit het verband met vers 14—18.

De wijsheid, die Jakobus hier bedoelt, komt overeen met de Oud-Testamentische חָכְמָה. Zij is „das wesentliche Fundament der christlichen Lebensführung; die in der πίστις wurzelende Einsicht in das, was des Christen Lebensaufgabe sowohl im Ganzen, als auch in den einzelnen gegebenen Momenten ist" [1]; die praktische levenswijsheid, waarin die „Momente des Wissens und der Frömmigkeit sich durchdringen" [2]. Die wijsheid is een gave van God, en komt niet dan „van boven." Zij is onafscheidelijk van het geloof.

Uit het 17de vers zien wij, dat de wijze, waarop de wijsheid zich uiterlijk openbaart, een bewijs is van hetgeen zij innerlijk is. Innerlijk gelijk zijnde aan een goeden en vruchtbaren boom, is zij vol van goede vruchten, en kenmerkt zij zich daardoor in het praktische leven. Die haar bezit, hij bezit haar niet als iets uitwendigs, en kan haar niet als zoodanig bezitten, omdat zij, als het tegenovergestelde van zedelijke dwaasheid, in de eerste plaats een levensrichting is en een zedelijke gesteldheid des harten. Dit is duidelijk op te maken uit vers 14, waar, in tegenstelling met die wijsheid, gesproken wordt van het hebben van bitteren nijd en twistgierigheid in het hart.

Sommigen verbinden de woorden ἐν πρ. σοφ. met τὰ ἔργα αὐτοῦ. Anderen met τῆς καλ. ἀναστρ. Een groot bezwaar tegen de eerstgenoemde verbinding is: dat het art. τὰ vóor de praep. ἐν niet herhaald is. Ook zien wij uit vs. 14, dat op ἐν πρ. de nadruk valt, zoodat het niet met τὰ ἔργα tot éen begrip verbonden mag worden.

1) Zoo Huther op Hoofdst. 1 : 5.
2) Wiesinger op Hoofdst. 1 : 5.

Wat de andere verbinding betreft: zij heeft tegen zich, dat τῆς καλ. ἀναστρ. juist door τὰ ἔργα αὐτοῦ gescheiden is van ἐν πρ. σοφ. Bovendien leert ons hetzelfde 14de vers, dat πραΰτης niet behoort tot den uitwendigen schoonen wandel als zoodanig, maar iets innerlijks aanduidt, waardoor die schoone wandel bepaald wordt.

Er blijft dus niets anders over, dan ἐν πρ. σοφ. te beschouwen als een nadere bepaling van al hetgeen tot δειξάτω behoort, d. w. z. als een nadere bepaling van het toonen van den schoonen wandel uit de werken. De praep. ἐν duidt de sfeer aan, waarin dit toonen zich bewegen moet. Jakobus wil alzoo tot zijn lezers zeggen, dat zij in de zachtmoedigheid, die aan de wijsheid eigen is, uit den schoonen wandel hunne werken moeten toonen. In die zachtmoedigheid moeten die werken wortelen, en daarvan den stempel dragen. Werken, die daaraan niet beantwoorden, zijn geen werken van de wijsheid, die de vrucht is van het geloof, en bijgevolg geen geloofswerken.

„Hij toone uit den schoonen wandel zijne werken." Er staat niet „uit *zijn* schoonen wandel", maar: „uit *den* schoonen wandel." Ook niet: „Hij toone uit de werken *zijn schoonen wandel*", maar omgekeerd: „Hij toone uit den schoonen wandel *zijne werken*." De hier bedoelde werken zijn werken, die bestaan in dien schoonen wandel, waartoe ieder christen weet, dat hij verplicht is: werken, waarin die schoone wandel zich ontvouwt. Die schoone wandel is onafscheidelijk van de zachtmoedigheid der wijsheid, welke daaraan nimmer ontbreken mag; zoodat een wandel, die dat kenmerk niet heeft, niet een schoone wandel zijn kan, en daarbij dan ook geen spraak kan wezen van de werken, zooals Jakobus ze hebben wil. Hieruit blijkt, dat het bij hem ten opzichte van de werken niet in de eerste plaats op het uitwendige, maar in de eerste plaats op de innerlijke gezindheid aankomt.

Jakobus vraagt bij de werken zeer bepaald naar het beginsel en de drijfveeren. Hij wil, dat ook in dezen het

uiterlijke met het innerlijke in overeenstemming zij [1]). Blijkbaar acht hij niet ieder in staat tot het doen van de werken, waarvan hij spreekt. Hij eischt ze dan ook alleen van hen, in wie God het nieuwe leven gewerkt heeft door het woord der waarheid [2]). Ook vordert hij niet alleen barmhartigheid en liefde jegens den naaste; niet slechts zachtmoedigheid, vredelievendheid en zelfbeheersching; maar ook een heiligen levenswandel, onverdeelde overgave van zich zelven aan God, lijdzaamheid en een leven des gebeds [3]). Dit alles rekent hij tot de goede werken.

Uit het gezegde is duidelijk, dat Jakobus den godsdienst niet laat opgaan in uiterlijke handelingen. Wij mogen daarom veilig aannemen, dat hij, van werken sprekende, daaronder niets anders en niets minder verstaat, dan de praktijk van het ware christendom, en daartoe niets anders rekent, dan hetgeen de Heer zelf, inzonderheid in de Bergrede, gevorderd heeft. Hij houdt het, gelijk Schaff zich uitdrukt, voor zijn bescheiden deel om een commentaar te leveren op het veelbeteekenend woord des Heeren: „Ik ben niet gekomen om de wet of de profeten te ontbinden, maar om die te vervullen."

Bij de verklaring van de pericoop hebben wij reeds gezien, dat de werken van Abraham geen andere werken geweest zijn, dan die, waaruit zijn gezindheid jegens God openbaar werd: werken van geloofsgehoorzaamheid. Hetzelfde geldt van die van Rachab. En zonder twijfel zijn het geen andere, dan zulke werken, die Jakobus van den christen verlangt.

Wat nu Paulus betreft: in tweeërlei zin vinden wij bij hem over de werken gesproken. De werken, die hij verwerpt, zijn de ἔργα νόμου [4]); werken, die op wettisch

1) Zie Hoofdst. 1 : 26 en 27; 3 : 10 en verv.; 4 : 3 en 8.
2) Hoofdst. 1 : 18—25.
3) Hoofdst. 1 : 21; 2 : 13; 1 : 27; 3 : 13—18; 4 : 4.
4) Zie b. v. Rom. 3 : 20 en 28; Gal. 2 : 16 en Gal. 3.

standpunt, uit het beginsel van werkheiligheid, gedaan worden; werken zooals hij zelf vóor zijn bekeering er zich op toegelegd had [1]); werken, die geheel uiterlijk zijn, alleen beantwoordende aan de letter, en niet ook aan den geest der wet; werken, die niet de vruchten zijn van de liefde tot God, maar het gevolg van het uitwendig gezag der Mozaïsche wet in haar geheelen omvang.

Het is daarentegen verre van Paulus, de werken te verwerpen, die door Jakobus van den christen geëischt worden. Ook hij beschouwt het Evangelie als norm van het nieuwe leven, ook hij spoort de geloovigen aan tot het onderhouden van de geboden Gods [2]). Noemt Jakobus het Evangelie „de volmaakte wet, die der vrijheid is", Paulus gewaagt van eene „wet van Christus" (Gal. 6:2), van eene „wet des geloofs" (Rom. 3:27), van eene „wet van den Geest des levens", die den christen heeft vrijgemaakt van de „wet der zonde en des doods", en van het „vervullen van het recht der wet (*τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*) in hen, die niet naar het vleesch wandelen, maar naar den Geest [3]). Onophoudelijk vermaant hij, om het nieuwe leven des geloofs door een heiligen en godzaligen wandel aan den dag te leggen, en ijverig te zijn in goede werken [4]). Ook hij legt nadruk op het gebod der liefde, en eischt een geloof, door die liefde werkende [5]). Daar is, in éen woord, onder de werken, waarop Jakobus prijs stelt, niet éen, dat niet ook door Paulus van den christen gevraagd wordt. Het

1) Vgl. Philipp. 3:6.

2) Zie b. v. 1 Cor. 7:19.

3) Rom. 8:3 en 4. Men denke ook aan het *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος* van Rom. 7:6. Voorts zie men o. a. Rom. 6:17; 1 Thess. 4: 3 en 4; en Col. 1:9, en vergelijke Ernesti, t. a. pl., § 12, en Harless, Christliche Ethik, bl. 122 en verv.

4) Rom. 2:6 en 7; 6:12 en verv.; Gal. 5:22—26; 6:8—10; Efez. 2: 10; Philipp. 1:11; Col. 1:10; 1 Tim. 2:10; 5:10 en 15; Tit. 2:7 en 14.

5) Rom. 12:9 en 10; 13:8—10; Gal. 5:6 en 14; Ef. 5:2; 1 Tim. 1:5, en andere plaatsen.

is niet noodig, dit een en ander meer opzettelijk aan te wijzen.

Onderzoeken wij nu, of beide apostelen met elkander ook overeenstemmen, ten opzichte van het verband tusschen geloof en werken.

c. *Het verband tusschen geloof en werken.* Volgens Paulus bestaat er een onafscheidelijk en organisch verband tusschen geloof en werken, en kan men niet het levend geloof hebben, zonder dat daarvan ook de vruchten worden gezien. Door het geloof toch treedt de mensch in levensgemeenschap met Christus, en neemt Christus zóo zeer zijn geheele hart in, dat Hij het voorwerp zijner liefde en de inhoud van zijn denken en leven wordt.

Zij, die door het geloof met Christus verbonden zijn, zij hebben het leven van Christus in zich ontvangen, en de kracht van dat leven openbaart zich ook naar buiten, en brengt een geheele vernieuwing en omkeering te weeg in al hun doen en laten. Door de liefde tot Christus gedrongen, leggen zij zich toe op al hetgeen Hem welbehagelijk is, terwijl de Geest van Christus, die in hen woont, hen hoe langer zoo meer daartoe in staat stelt. De gemeenschap tusschen hen en den Verlosser, die hun hoofd en hunne wet is, is zoo nauw en zoo innig, dat zij door het geloof niet slechts van de schuld en de straf, maar ook van de macht en de heerschappij der zonde bevrijd zijn. Zij zijn met Hem der zonde gestorven, en mogen zich daarom beschouwen als dood voor de zonde, om enkel Gode te leven. De dood van Christus is ook de dood van hunnen ouden mensch, zoodat zij het vleesch met zijne bewegingen en begeerlijkheden gekruist hebben, om voortaan in heiligheid en liefde te wandelen [1]).

---

1) Zie Rom. 6; Rom. 8: 4; 2 Cor. 5: 15; Gal. 1: 4; 2: 20 en 5: 24; Ef. 5: 2; Col. 1: 22; Tit. 2: 14 en vele andere plaatsen. Vgl. prof. van Oosterzee, De Theologie des N. Verbonds, 2de uitg., bl. 229, en Usteri, t. a. p., bl. 211.

Zoo zijn, volgens Paulus, de goede werken de noodzakelijke vruchten van het nieuwe leven des geloofs, en is het levend geloof niet, dan door de liefde werkende[1]). „Dit geloof toch, dat den mensch de gerechtigheid Gods doet aannemen, en den Geest ontvangen... is geloof in Gods genade, die zijnen Zoon voor goddeloozen gezonden, en in Christus, die zich voor hen overgegeven heeft, en daarom wordt het ook noodzakelijk werkzaam in liefde, liefde tot God, met wien de geloovige zich nu één gevoelt door de gemeenschap van denzelfden Geest, en dien hij daarom met vreugde en vol vertrouwen *Vader* noemt[2]), liefde tot Christus, voor wien hij wil leven, omdat die voor hem gestorven is[3]), en liefde tot hen, die God heeft liefgehad, en die dus broeders worden. Maar is liefde tot den naaste de hoofdinhoud der geheele wet van God en der wet van Christus[4]), dan wordt dus nu inderdaad door hem de wet vervuld. Doch die wet staat niet langer tegen hem over. Zij is door het geloof, dat hem den Geest deed ontvangen, immanent in hem geworden[5])."

En nu Jakobus. Neemt ook hij zulk een organisch verband aan tusschen geloof en werken? Om het juiste antwoord te vinden op deze vraag, moeten wij ons vooraf rekenschap geven van hetgeen vervat is in Hoofdst. 1: 18—25.

Het 18de vers luidt aldus: „Naar zijnen wil (*βουληθείς*) heeft Hij ons gebaard (*ἀπεκύησεν ἡμᾶς*) door het woord der waarheid (*λόγῳ ἀληθείας*), opdat wij zouden zijn (*εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς*) als eerstelingen (*ἀπαρχήν τινα*) zijner schepselen (*τῶν ἑαυτοῦ κτισμάτων*)."

In aansluiting aan hetgeen hij in vs. 13—17 gezegd

---

1) Gal. 5: 6.
2) Rom. 8: 15.
3) 2 Cor. 5: 15.
4) Gal. 5: 14; 6: 2; Rom. 13: 8—10; vgl. 1 Cor. 9: 21.
5) Aldus spreekt Dr. Blom (de Brief van Jacobus, bl. 139) zeer schoon over het nauw verband tusschen geloof en werken volgens Paulus.

heeft, is het Jakobus in dit vers te doen om op de overtuigendste wijze te laten uitkomen, dat God niemand verzoeken kan tot het kwade, daar van hem niet anders, dan het volmaakt goede afdaalt. Daarom herinnert hij zijn lezers wat God aan hen gedaan heeft [1]).

Het vooropgestelde *βουληθείς* geeft te kennen, dat hier sprake is van een vrije liefdedaad Gods, en dat de goddelijke wil alleen de oorzaak is van hetgeen vervat is in de woorden *ἀπεκύησεν ἡμᾶς*. Met het pronomen *ἡμᾶς* bedoelt Jakobus zich zelven en de christenen, aan wie hij schrijft.

Het werkwoord *ἀποκυεῖν* komt in beteekenis overeen met *γεννᾶν*. Dat Jakobus daarmede de wedergeboorte in het oog heeft, blijkt reeds uit de bijvoeging *λόγῳ ἀληθείας*. Het is hier zooveel als *ἀναγεννᾶν* [2]).

Het middel, waardoor God die wedergeboorte tot stand heeft gebracht, is de *λόγος ἀληθείας*. Hiermede wordt het Evangelie bedoeld [3]). De genitivus *ἀληθ.* is de genit. *appositionis*, en geeft te kennen, dat het woord, waarvan hier sprake is, zoowel naar zijn oorsprong als naar zijn inhoud, de waarheid is [4]).

De woorden *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς* wijzen aan, met welk doel die wedergeboorte heeft plaats gehad. Het is nl., opdat de christenen zouden zijn *ἀπαρχήν τινα* van Gods schepselen. Aangaande *τινα* merkt Calvijn zeer te recht op, dat daarmede een gelijkheid wordt aangeduid. [5]) Het komt overeen met ons: als, evenals.

---

1) Zoo wordt het verband tusschen vers 18 en de voorafgaande verzen ook opgevat o. a. door Kern (Der Brief Jacobi unters. und erklärt, Tüb. 1838), Bouman, Lange en Schmidt (t. a. p., bl. 60).

2) Vgl. 1 Petr. 1 : 3 en 23. Joh. 1 : 13; 3 : 3—8 en 1 Joh. 3 : 9 vinden wij *γεννᾶν* met *ἐκ Θεοῦ*, *ἄνωθεν* of *ἐκ πνεύματος*.

3) Vgl. 1 Petr. 1 : 23; Ef. 1 : 13; Col. 1 : 5; 2 Tim. 2 : 15.

4) Zie Joh. 17 : 17. Vgl. Wiesinger, en inzonderheid Harless op Eph. 1 : 13

5) „*τινα* aut Quaedam, similitudinis est nota, acsi dixisset, nos quodammodo esse primitias. Porro id ad paucos fidelium restringi non debet, sed pertinet ad omnes communiter. Nam quum homo inter omnes creaturas excellat: Dominus fideles suos ex aliorum grege eligit ac segregat sibi in sanctam oblationem."

Wat ἀπαρχή betreft, het heeft hier, gelijk gewoonlijk ook bij klassieke schrijvers, de beteekenis van: de eerstelingen. Het zinspeelt op de eerste vruchten, die onder het O. V. als offer gebracht werden [1]). Jakobus bedoelt er mede, dat de christenen door de wedergeboorte als eerstelingvruchten aan den dienst van God gewijd zijn, zoodat zij nu in een bijzondere, een geheel andere, geheel nieuwe verhouding dan vroeger tot God staan.

Op het achter εἶναι gevoegde ἡμᾶς moet eenige nadruk gelegd worden. Het duidt de bijzondere plaats aan, die de toenmalige christenen innamen met het oog op hetgeen in de toekomst geschieden zou. Want waren zij de *eersten*, die door de wedergeboorte Gode gewijd werden, zij waren daardoor de profetie van de wedergeboorte, die volbracht zou en zal worden aan de andere schepselen Gods. Gelijk de eerstelingvruchten de waarborg zijn van den vollen oogst, die aanstaande is, zoo waren zij ook, als *eerste* christenen, de waarborg, dat ook anderen zouden deelen in de voorrechten, die door Gods genadigen wil hun geschonken waren.

Wat leert ons nu Jak. 1 : 18? Met het oog op de gegeven verklaring kunnen wij daaruit vaststellen: 1° dat het wezen van de christelijke vroomheid volgens Jakobus niets anders is, dan de toewijding van zichzelven aan God. En daar hetgeen in vers 19—21 vervat is kennelijk steunt op het 18de vers, ligt het voor de hand om aan te nemen: 2° niet alleen, dat Jakobus op grond van hetgeen de christenen door de wedergeboorte geworden zijn goede werken van hen eischt [2]), maar ook, dat die

1) Zie Lev. 23 : 10; Num. 18 : 12; Deut. 26 : 2.

2) Door deze opmerking vervalt de bedenking van prof. Martens tegen de opvatting van ἀποκυεῖν in de beteekenis van een nieuwe geboorte, als hij (t. a. p., bl. 37) zich aldus doet hooren: „Maar om aan te nemen dat in de theologie van Jacobus eene wedergeboorte zou geleerd zijn, zoo den geheelen mensch aangrijpend, zoo tot de diepste diepte van zijn wezen doordringend als die is, welke Paulus en Johannes leeren, daartoe zou vereischt worden eene afleiding der verschillende plichten, der verschillende uitzichten en aandoeningen uit dat éene, groote middenpunt."

werken de vruchten zijn van het nieuwe leven, dat God door de wedergeboorte in hen gewekt heeft.

Beschouwen wij nu het 25ste vers: „Maar die nauwkeurig inziet (ὁ δὲ παρακύψας) in de volmaakte wet, die der vrijheid (εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας), en daarbij blijft (καὶ παραμείνας), geen vergetelijk hoorder geworden zijnde (οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος), maar een dader van het werk (ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου), deze zal gelukkig zijn in dit zijn doen (οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται)."

Het werkwoord παρακύπτειν beteekent: naar iets bukken, om het heimelijk of nauwkeurig te beschouwen; bij iets staande, zich nederbukken, om het meer van nabij te bezien [1]). Jakobus gebruikt het, om aan te wijzen, dat men niet vluchtig en als in het voorbijgaan, maar ijverig en met aandacht in den spiegel van de volmaakte wet staren moet, om tot haar wezen door te dringen. Het vormt een tegenstelling met hetgeen hij in vers 23 en 24 gezegd heeft van hem, die alleen een hoorder, en niet ook een dader van het woord is: dat nl. een zoodanige gelijkt op een man, die, een vluchtigen blik werpende in een spiegel, daarin zijn aangeboren gelaat (τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως) „bemerkt" (κατενόησε), en weggaande terstond vergeet, hoedanig hij was. Hetzelfde geldt van den aor. παραμείνας, waarmede te kennen wordt gegeven, dat hij, die zich stelt voor de volmaakte wet, die der vrijheid is, als voor een spiegel, daarvoor moet blijven staan. Hiermede wordt dan bedoeld, dat men van het woord der waarheid een *blijvenden* indruk hebben moet, het in zich moet opnemen, het in het hart bewaren en innerlijk verwerken, om daarna de kracht daarvan naar buiten te openbaren.

---

1) Vgl. Pape *in voce.* Zie Lc. 24:12; Joh. 20:5 en 13; 1 Petr. 1:2. Theile (in zijn Commentaar) interpreteert zeer juist door: „Quemadmodum speculis, quippe parieti haud affixis, proni inhaerere debebant, qui propius distinctiusque cernere vellent."

De woorden „geen vergetelijk hoorder geworden zijnde, maar een dader van het werk" mogen, blijkens het verband, niet hypothetisch worden opgevat. Zij geven te kennen, wat *hij* is, die op de zoo even beschrevene wijze inziet in de volmaakte wet. Jakobus wil daarmede zeggen: dat een zoodanige niet anders kan zijn, dan „een dader van het werk"; dat het onmogelijk is om op die wijze in te zien in de heerlijkheid van het Evangelie, zonder daardoor ook tot daden te worden aangespoord. Dat dit de bedoeling is, blijkt zeer duidelijk uit de tegenstelling met vers 23 en 24. Want wordt daar iemand, die slechts een hoorder, en niet ook een dader van het woord is, vergeleken bij een persoon, die, slechts een vluchtigen blik in een spiegel geworpen hebbende, ten gevolge daarvan spoedig vergeet, hoedanig hij was, dan moet de tegenstelling deze zijn: dat hij, die voor den spiegel van het Evangelie blijft staan, en onophoudelijk daarin staart, ten gevolge daarvan niet vergeet, wat hij doen moet, m. a. w. ten gevolge daarvan ook een dader van het woord is.

Op den vergetelijken hoorder oefent het Evangelie geen invloed uit. Die daarentegen daaraan al zijne aandacht wijdt, bij dien komt het ook tot een leven, dat daarmede in overeenstemming is. Hij wordt een ποιητὴς ἔργου. Wat bedoelt hier Jacobus met ἔργον? „Unter ἔργου ist nicht irgend ein einzelnes Werk oder das durch den νόμος vorgezeichnete als ein Ganzes zu verstehen, sondern es will damit im Gegensatze zij ἐπιλησμονή, bei der es zu nichts kommt, dies gesagt seyn, dass es hier zu etwas, zum Thun von Werk komme [1])." Hij, die zulk een dader van het werk is, zal gelukkig zijn ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ. De praep. ἐν heeft hier niet de beteekenis van διά, en mag daarmede niet verwisseld worden. Zij wijst het nauw verband aan, dat er bestaat tusschen het doen en het gelukzalig zijn. Zij beteekent hier: *bij* of *in*, en

1) Wiesinger, t. a. p.

duidt aan, dat het doen, waarvan hier gesproken wordt, noodwendig met zich medebrengt, dat men in en bij dat doen gelukkig is. Daarom ziet ἔσται ook niet in de eerste plaats op het toekomende, maar op het tegenwoordige leven, al is het eerste daarbij niet uitgesloten. Men vergelijke hierbij de zaligsprekingen des Heeren in de Bergrede.

Moet alzoo, met het oog op Hoofdst. 1 : 18 en 25, worden toegestemd, dat Jakobus, als hij aandringt op de werken, daarbij van de onderstelling uitgaat, dat die werken de vruchten zijn van het geloof, en onafscheidelijk daarbij behooren, laat ons zien, of wij niet langs een anderen weg tot hetzelfde resultaat komen. Wij bepalen ons tot de volgende opmerkingen:

1. Als Jakobus, Hoofdst. 2 : 17, het geloof, dat geen werken heeft, dood in zich zelf noemt, dan vloeit daaruit voort, dat hij het hebben van werken onafscheidelijk verbonden acht met het geloof, dat *niet* dood in zich zelf, maar een levend geloof is. Ook heeft het 26ste vers ons geleerd, dat er volgens Jakobus geen levend geloof kan zijn zonder geloofswerken.

2. Jakobus zou, Hoofdst. 2 : 22, niet hebben kunnen zeggen, dat het geloof συνήργει τοῖς ἔργοις, indien hij aan het geloof niet een werking had toegeschreven. Deze werking van het geloof nu kan op niets anders betrekking hebben, dan op het voortbrengen van de werken.

3. Wordt volgens Hoofdst. 2 : 22 het geloof uit de werken volmaakt, dan moet het geloof noodwendig ten opzichte van de werken als het principale en het primitieve worden aangemerkt, en zijn de werken te beschouwen als één geheel vormende met het geloof, dat daaruit volmaakt wordt. Bovendien zou het geloof niet *uit* (er staat ἐξ en niet διά) de werken volmaakt kunnen worden, indien de kracht tot die werken niet van het geloof zelf uitging.

4. Jakobus wil, dat uit de werken de hoedanigheid

van het geloof zal worden getoond. Dit kon hij niet geëischt hebben, indien hij niet van de onderstelling was uitgegaan, dat de hoedanigheid van de werken in overeenstemming moet zijn met de hoedanigheid van het geloof, en dat, gelijk de vruchten den boom doen kennen, zoo ook de werken het geloof. Men vergelijke hierbij Hoofdst. 3:11 en 12.

5. Uit hetgeen wij aangaande Hoofdst. 2:5 in het midden gebracht hebben, is ons gebleken, dat het geloof, zooals Jakobus het van zijn lezers verlangt, noodwendig samengaat met de liefde tot God, en dat beide onafscheidelijk met elkander verbonden zijn. Zijn nu de werken, die hij eischt, werken der liefde, dan volgt daaruit, dat hij ze beschouwt als noodzakelijke vruchten van het geloof, dat hij zich zonder die liefde niet denken kan.

6. Vat Jakobus het Evangelie op als eene wet: „de volmaakte wet, die der vrijheid is", dan kan het geloof bij hem niets anders zijn, dan de vrije en liefdevolle gehoorzaamheid aan die wet: zoodat gelooven en volbrengen van hetgeen het Evangelie eischt noodzakelijk bij elkander behooren [1]). Het geloof omvat de werken, en uit de werken wordt de inhoud van het geloof openbaar.

Volgens Dr. Blom hangen geloof en werken bij Jakobus niet organisch samen, is het geloof niet de kracht, die noodzakelijk tot de werken drijft, en zijn de werken niet de vruchten, die natuurlijk voortkomen uit den boom des geloofs [2]). Geloof en werken zouden bij Jakobus in dezelfde verhouding tot elkander staan als weten en doen, en wel zulk een weten, dat van buiten af aangebracht is, en niet de vrucht van eigen ervaring [3]).

Een van de gronden, waarop deze opvatting steunt, wijst Blom met deze woorden aan: „Al heeft de beproe-

1) Vgl. Mangold, in de noot op bl. 638 van Bleek's *Einleitung in das Neue Testament*, 3tte Aufl.

2) Godgeleerde Bijdragen, bl. 4 en 5.

3) De Brief van Jacobus, bl. 80 en 81. Vgl. Baur, in het 2de deel van zijn Paulus, bl. 329, en in zijn Neutestam. Theol., bl. 281.

ving van hun geloof hen standvastig gemaakt, t. w. in het geloof. die volharding openbaart zich niet van zelve in de betrachting van het woord Gods. Ook die tot volharding gekomen is, behoeft toch nog de aansporing om „een volmaakt werk te hebben", opdat hij „volmaakt en volkomen, in niets gebrekkig" moge zijn (vs. 4). En daarom kon het ook aan Jacobus niet overbodig schijnen zijne lezers te vermanen om het geloof in hunnen Heer Jezus Christus, den Heer der heerlijkheid, niet te hebben *ἐν προσωποληψίαις* (II : 1), d. i. in de betooning van, of verbonden met allerlei partijdigheid. Bestond hun geloof in de erkenning van Jezus Christus als den Heer, die verheerlijkt, tot hoofd van het koninkrijk Gods verheven was, zij *konden* dus dat geloof bezitten en toch partijdig handelen . . ., maar zij *mogten* dat niet doen" [1]). Deze redeneering bewijst niet wat zij bewijzen moet, omdat zij van onjuiste praemissen uitgaat. Daaraan toch ligt een onderstelling ten grondslag, die in strijd is met de waarheid. Die onderstelling is nl. deze: dat, als men eenmaal tot volharding gekomen is, men de aansporing niet meer noodig heeft om „een volmaakt werk" te hebben; en dat men het geloof niet hebben *kan*, en daarbij tevens iets doen, dat met het geloof in strijd is. Beoordeelen wij daarnaar vele uitspraken van den apostel Paulus, dan komen wij tot dezelfde slotsom, als waartoe Dr. Blom ten opzichte van Jakobus gekomen is. Om dit te staven, behoef ik slechts te wijzen op plaatsen als Rom. 13 : 12, Gal. 5 : 14—16 en Col. 3 : 1—8.

Rom. 13 : 12 vermaant Paulus de geloovigen om de werken der duisternis af te leggen, en aan te doen de wapenen des lichts. Dus volgens Paulus geen organisch verband tusschen geloof en werken, want men *kan* het geloof bezitten, en toch werken der duisternis doen! Gal. 5 : 14 en 15 zegt Paulus tot de geloovigen: „Want de geheele wet wordt in één woord vervuld, nl. in dit:

1) Godgel. Bijdragen, bl. 4 en 5.

Gij zult uwen naaste liefhebben gelijk u zelven. Maar indien gij elkander bijt en vereet, ziet toe, dat gij van elkander niet verteerd wordt." Dus volgens Paulus geen organisch verband tusschen geloof en werken, want men *kan* het geloof bezitten, en toch zondigen tegen het gebod der liefde! Col. 3:1—8 vermaant Paulus die met Christus gestorven en opgewekt zijn, en wier leven met Christus verborgen is in God, om niet de dingen, die op de aarde, maar de dingen, die boven zijn, te zoeken en te bedenken; om alle onreinigheid af te leggen, alle gramschap, toornigheid, lastering enz. Dus volgens Paulus geen organisch verband tusschen geloof en werken, want men *kan* het geloof hebben, en zich toch aan dat alles schuldig maken!

Den anderen grond voor zijn bewering vindt Dr. Blom in de bij Jakobus meermalen voorkomende uitdrukking: „werken hebben." Sprekende over Jak. 1:4, zegt hij, met het oog op Openb. 30:12 en 13 en andere plaatsen uit dit Boek: „In soortgelijken geest spreekt de auteur van de ἔργα. De mensch kan ze *hebben*, al of niet. Als datgene, wat onder de zinnen valt en aangewezen kan worden, zijn zij het eigenlijk, die een wezenlijk bestaan hebben en waarop het dus aankomt. Die ἔργα maken echter te zamen één ἔργον uit. En aan dat ἔργον mag niets ontbreken. Het moet τέλειον, volmaakt, d. i. volledig, zijn... Kon de auteur zoo over de werken gesproken hebben, indien hij aan de πίστις een immanente kracht had toegeschreven, die zich in daden *moet* openbaren? Wie toch zou ooit b. v. van de liefde zeggen, dat zij weldaden *heeft*? En daaruit laat het zich ook verklaren, dat hij aan die vermaning de drangreden kon toevoegen: ἵνα ἦτε τέλειοι.' Hoe! zouden wij hem willen vragen: volmaakte werken, opdat men volmaakt moge zijn? Alsof zedelijk goede werken *opera operata* waren, die zich lieten denken zonder een werkend subject, en niet de zedelijkheid eener daad eerst voortvloeide uit den persoon, die ze volbrengt! Niet volmaakte daden maken

volmaakte menschen, maar volmaakte menschen volbrengen volmaakte daden! En al meenen wij nu regt te hebben, om te beweren, dat hij die regtmatige consequentie niet zou aangenomen hebben, omdat hij daarvoor te veel waarde hechtte aan de gezindheid in den mensch, dit is toch zeker, dat hij zich zoo niet had kunnen uitdrukken, indien hij overtuigd was geweest, dat goede werken noodzakelijke uitingen waren van een zedelijk-godsdienstig beginsel, en dat dit beginsel was het geloof" [1]).

Bij de verklaring van Jak. 1 : 4 hebben wij reeds aangetoond, wat Jakobus bedoelt, als hij zegt, dat de volharding „een volmaak werk" hebben moet. Is díe verklaring juist, dan vervalt daardoor voor een groot deel wat Dr. Blom met het oog daarop in het midden heeft gebracht. Het blijkt bovendien uit geen enkele uitspraak in den geheelen Brief, dat Jakobus *volmaakte* werken als zoodanig van zijn lezers geëischt heeft. Veeleer stelt hij, Hoofst. 3 : 2, uitdrukkelijk op den voorgrond, dat het niet mogelijk is, hier beneden zoo volmaakt te zijn, dat men niet meer zondigt. Er komt nog bij, dat ook bij de opvatting van de woorden: „doch de volharding hebbe een volmaakt werk" in de beteekenis, die door Blom er aan gegeven is, daaruit niet volgt, dat Jakobus zedelijk goede werken beschouwd heeft als „*opera operata*, die zich lieten denken zonder een werkend subject." Hoe! zouden wij willen vragen: is het zoo ongerijmd, aan te sporen om volmaakte werken te hebben, opdat men volmaakt moge zijn? Dr. Blom ziet over het hoofd, dat er niet staat: „opdat gij volmaakt moogt *worden*", maar: „opdat gij volmaakt moogt *zijn*." Het hebben van volmaakte werken valt in de voorstelling van Jakobus samen met het volmaakt zijn. Eindelijk moet hierbij in het oog worden gehouden, dat het „hebben van volmaakte werken" betrekking heeft op de *volhar-*

1) De Brief van Jacobus, bl. 80 en 81.

ding, terwijl het „volmaakt zijn" betrekking heeft op den *christen.*

Wat nu de uitdrukking „werken hebben" op zich zelve betreft — moet hetgeen wij daaromtrent bij de verklaring van Hoofdst. 2 : 17 gezegd hebben worden toegestemd, dan vervalt daardoor alle reden om daaruit op te maken wat Dr. Blom daaruit afgeleid heeft, en blijkt integendeel juist uit die uitdrukking, dat hij, die goede werken doet, ze niet doet onafhankelijk van het geloof, maar *door* het geloof, dat in hem is.

Prof. Martens heeft tot opheldering van die uitdrukking te recht opgemerkt, „dat Jakobus haar koos om haar ook in den vorm te doen terugslaan op de uitdrukking, die vooraf ging, namelijk „geloof hebben", welke uitdrukking herhaalde malen ook elders in het N. T. wordt aangetroffen [1])." Indien „werken hebben" niets meer beteekende, dan uiterlijk in het bezit zijn van werken, dan zou ook „geloof hebben" niets meer zijn, dan uiterlijk in het bezit zijn van geloof. En dan zou met hetzelfde recht van Paulus, die 1 Cor. 13 : 2 van „liefde hebben" en van „geloof hebben" spreekt, gezegd kunnen worden, dat hij liefde en geloof beschouwd heeft als dingen, die men al of niet hebben kon. Waaruit volgen zou, dat Paulus niet van meening geweest is, dat de goede werken „noodzakelijke uitingen waren van een zedelijk godsdienstig beginsel, en dat dit beginsel was het geloof." Hetzelfde geldt van andere plaatsen, die nog bijgebracht zouden kunnen worden, en van uitdrukkingen als „het *afleggen* van den ouden en het *aandoen* van den nieuwen mensch" [2]).

Wat eindelijk aangaat de plaatsen uit de Openb. van Johannes, waar geschreven staat, dat de dooden geoordeeld zullen worden naar hunne werken, en waarvan

---

1) Zie b. v. Matth. 17 : 20; Mc. 4 : 40; Hand. 14 : 9; Rom. 14 : 22; 1 Tim. 1 : 19.

2) Efez. 5 : 22 en 24.

Blom zegt, dat Jakobus in soortgelijken geest van de ἔργα spreekt, wij behoeven slechts te wijzen op 2 Cor. 5 : 10, om in het licht te stellen, dat op denzelfden grond van Paulus gezegd zou kunnen worden, dat voor hem de werken, „als datgene, wat onder de zinnen valt en aangewezen kan worden, het eigenlijk zijn, die een wezenlijk bestaan hebben en waarop het dus aankomt.”

d. De rechtvaardiging. Het mag als uitgemaakt worden beschouwd, dat het woord δικαιοῦν, waar het ten opzichte van den zondaar gebruikt wordt, bij Paulus niet anders voorkomt, dan in ethisch-juridischen zin, en overal een *actus forensis* aanduidt, in de beteekenis van: voor rechtvaardig verklaren, als rechtvaardig aanmerken, en daarnaar behandelen [1]). God verklaart den zondaar, die niet rechtvaardig is, voor een rechtvaardige, beschouwt en behandelt hem alsof hij een rechtvaardige was. Die daad van God, waardoor deze rechtvaardigverklaring geschiedt, is de δικαίωσις, en de toestand, waarin de zondaar tengevolge daarvan komt, is de δικαιοσύνη.

De δικαιοσύνη geeft te kennen, dat men tegenover God is wat men zijn moet. Zij zou het deel zijn van hem, die al de geboden Gods volkomen onderhouden had, en daardoor feitelijk als een δίκαιος tegenover God stond. Maar niemand is in staat om al de geboden Gods volkomen te onderhouden. Daarom is volgens Paulus ook niemand bij machte om door zijne werken de δικαιοσύνη te verwerven. Zij wordt door God enkel uit genade aan den geloovige geschonken. God rekent hem zijn geloof toe als δικαιοσύνη [2]). In zich zelf is zijn geloof dat

1) Ik verwijs hier slechts naar Rauwenhoff, Disquisitio de loco Paulino qui est de Δικαιώσει; Lipsius, Die Paulinische Rechtfertigungslehre; H. C. Voorhoeve, De leer der rechtvaardiging. Eene Paulinische studie. Tiel 1859; Hodge, in zijn Commentaar op Rom. 3 : 20; Schmid, t. a. p., § 82; Godet, Commentaire sur l'épitre aux Romains, 2me édition, I, bl. 337—342; en het aldaar geciteerde belangrijke werk: Morison, Critical exposition of Romans Third, bl. 163—198.

2) Rom. 4 : 3—5.

niet, maar uit genade beschouwt God het als zoodanig. De zondaar, die gelooft, staat alzoo, door zijn geloof, in dezelfde verhouding tot God, als waarin hij zou gestaan hebben, indien hij volkomen beantwoord had aan al hetgeen God van hem eischte, en tegenover God altijd geweest was die hij zijn moest. De negatieve zijde van het δικαιοῦν is alzoo, dat God den zondaar diens zonden niet toerekent, en hem vrijspreekt van haar schuld en straf (Rom. 4:6—8), terwijl haar positieve zijde hierin bestaat, dat God hem in den toestand van een rechtvaardige tegenover zich stelt, en hem behandelt als een, die niet gezondigd had.

En nu Jakobus. De eenige plaats, waar hij over de rechtvaardiging spreekt, is de behandelde pericoop. Ook bij hem beteekent δικαιοῦσθαι: voor rechtvaardig verklaard, als rechtvaardig aangemerkt en daarnaar behandeld worden. Maar terwijl bij Paulus het δικαιοῦσθαι aan het begin van het christelijk leven staat, en daarmede de nieuwe verhouding tot God begint, valt het volgens Jakobus hem te beurt, die reeds door het geloof in een nieuwe verhouding tot God is gesteld. Daarom past hij het ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην van vers 23 ook enkel toe op Abrahams *geloof* als zoodanig, terwijl hij het ἐδικαιώθη van vers 21 in verband brengt met de *werken*, waaruit het geloof van Abraham volmaakt is geworden [1]).

---

1) Men vergelijke hierbij wat ik daaromtrent gezegd heb bij de verklaring van vers 23, Afl. 3, bl. 214 van dit Tijdschrift. Ik maak van deze gelegenheid gebruik, om een drietal schrijffouten te verbeteren, die mij toen ontsnapt zijn. Op bl. 213 (regels 8 en 9 v. b.) staat: „Volgens deze verzen is Abraham zijn geloof tot rechtvaardigheid gerekend, toen hij enz." Dit moet blijkbaar zijn: Volgens deze verzen werd dat schriftwoord vervuld, toen Abraham zijn zoon Izak als offer op het altaar bracht. Bl. 214 moet de zin, die (regel 19 v. b.) met de woorden: „En in dezen *toestand* kwam Abraham enz." begint, aldus luiden: En in dezen *toestand* kwam, volgens Jakobus, Abraham feitelijk, nadat hij door daden getoond had, dat het geloof, hetwelk hem tot rechtvaardigheid gerekend was, een levend en werkend geloof was. Bl. 215 (regel 16 v. b.) staat het woord δικαιοσύνη. Dit moet kennelijk zijn ἐδικαιώθη.

Dit blijkt zeer duidelijk uit het feit, dat Jakobus het schriftwoord: „En Abraham geloofde God, en het is hem tot rechtvaardigheid gerekend" voorstelt als eerst in vervulling getreden, toen Abraham zijn zoon Izak als offer op het altaar had gebracht [1]). Hierop wijst ons ook de bijvoeging: „En hij werd een vriend van God genaamd." Voorts lette men op het volgende.

1. Jakobus komt door het aanhalen van genoemd schriftwoord dân alleen niet met zichzelf in tegenspraak, wanneer hij in het ἐδικαιώθη, dat hij met de *werken* in verband brengt, eene gedachte heeft neêrgelegd, die niet vervat is in het ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην: wanneer hij alzoo het woord δικαιοῦσθαι in eene enigszins andere beteekenis genomen heeft, dan waarin het bij Paulus voorkomt. Immers beaamt Jakobus uitdrukkelijk hetgeen geschreven staat: „En Abraham *geloofde God*, en het is hem tot rechtvaardigheid gerekend." Hij neemt dus aan, dat *het geloof*, zooals Abraham het had vóor de offerande van zijn zoon Izak, het geloof vóor het uit de werken volmaakt werd, Abraham tot rechtvaardigheid gerekend is. *Gerekend*, dus gehouden voor hetgeen het niet was; dus uit genade aangemerkt als datgene, waardoor Abraham werkelijk was wat hij zijn moest: een δίκαιος tegenover God. Ook vat Jakobus die toerekening van Abrahams geloof tot rechtvaardigheid niet op als iets, dat eerst later in het leven van Abraham werkelijkheid verkregen heeft, maar beschouwt haar als reeds feitelijk te hebben plaats gehad van het oogenblik af, dat Abraham *geloofd* heeft: zoodat hij van dat oogenblik af voor rechtvaardig verklaard, en in een nieuwe verhouding, nl. die van een δίκαιος, tot God gesteld werd. Hoe zou hij dan, zonder zichzelf te weêrspreken, tegelijkertijd hebben kunnen leeren, dat Abraham uit de werken gerechtvaardigd is, indien aan dit »gerechtvaardigd" geheel dezelfde betee-

---

1) Vgl. Seiffert, in Herzog's Real-Encyklopädie, 2de uitgave, Band VI, bl. 475. Zie ook wat ik bij vers 23 over πληροῦν gezegd heb.

kenis moet worden toegekend van: „voor rechtvaardig verklaard, en in een nieuwe verhouding, nl. die van een δίκαιος, tot God worden gesteld"?

2. „Abraham geloofde God, en het is hem tot rechtvaardigheid gerekend." Dit schriftwoord, zegt Jakobus, is vervuld geworden, toen Abraham zijn zoon Izak als offer op het altaar bracht. Had dus Abraham deze geloofsdaad niet betoond, dan zou dat schriftwoord niet vervuld zijn geweest. Waarom niet? Omdat dan zijn geloof gebleken ware, een geloof te zijn, dat geen werken heeft. Nu is een geloof, dat geen werken heeft, niet een levend, maar een dood geloof. En van een dood geloof heeft Jakobus gezegd, dat het niet behouden kan. Kan het niet behouden, dan kan het ook niet tot rechtvaardigheid gerekend worden. Abrahams geloof *is* hem echter tot rechtvaardigheid gerekend. Dus is Abrahams geloof niet een dood geloof, maar een levend geloof geweest; gelijk bovendien uit de offerande van Izak gebleken is.

Het is Jakobus in de pericoop niet te doen om aan te sporen tot geloofswerken zonder geloof, maar om het nuttelooze van een geloof zonder werken aan te wijzen. Kennelijk gaat hij bij zijn beroep op het voorbeeld van Abraham van de onderstelling uit, dat alleen het levend geloof tot rechtvaardigheid gerekend kan worden, en daarom ook behoudende kracht heeft. Zegt hij dus, dat Abraham uit werken gerechtvaardigd is, dan kan hij daarmede niet anders ten doel hebben gehad, dan om in het licht te stellen, dat het geloof, hetwelk Abraham tot rechtvaardigheid gerekend is, bij de offerande van Izak, en dus uit de werken, gebleken is, een levend geloof te zijn, en daarom ook een geloof, dat behouden kan. Maar dan kan hij met ἐδικαιώθη ἐξ ἔργων ook niet bedoeld hebben, dat niet het geloof van Abraham, maar de werken hem tot rechtvaardigheid gerekend zijn.

3. De daad van Rachab, waarvan in vers 25 melding gemaakt wordt, viel volgens Jakobus niet samen met haar geloof, maar *volgde* er op, en kwam daaruit voort.

Rachab geloofde in Israëls God, reeds voordat zij de boden in haar huis opnam, en hen deed ontsnappen aan de vervolgingen van Jericho's koning [1]). Evenmin als Abraham zijn zoon Izak als offer op het altaar zou hebben gebracht, indien hij niet vooraf geloofd had, evenmin zou Rachab hebben kunnen komen tot de daad, die zij verrichtte, indien zij niet vooraf in Israëls God had geloofd. Zegt dus Jakobus, dat zij tengevolge van haar geloofsdaad gerechtvaardigd is, dan valt deze rechtvaardiging naar zijn voorstelling niet samen met haar geloof, maar werd zij haar deel, nadat zij uit de werken getoond had, dat het geloof, hetwelk zij vóor die rechtvaardiging had, een levend geloof is geweest. Maar dan moet ook worden toegegeven, dat het ἐδικαιώθη, door Jakobus in verband gebracht met *de werken*, iets anders is, dan wat Paulus in verband brengt met het geloof, daar Jakobus uitdrukkelijk verklaard heeft, dat *het geloof* tot rechtvaardigheid gerekend wordt.

4. Bij de behandeling van Hoofdst. 1 : 18 [2]) is ons gebleken: dat Jakobus de wedergeboorte voorstelt als een daad van Gods *vrije genade*; dat die wedergeboorte door middel van het woord der waarheid tot stand wordt gebracht; en dat daardoor de mensch in een geheel nieuwe, een zeer bijzondere verhouding tot God wordt gesteld. Zal echter de mensch door middel van het woord der waarheid tot een nieuw leven wedergeboren kunnen worden, dan moet hij dat woord door het geloof in zich hebben opgenomen. Daarom onderstelt die wedergeboorte van 's menschen zijde ook noodwendig het geloof, en kan daarvan gezegd worden, dat zij samenvalt met het geloof. Ontstaat nu volgens Jakobus door die wedergeboorte de nieuwe verhouding tot God, dan moet in die wedergeboorte tevens opgesloten liggen wat Paulus onder δικαιοῦσθαι verstaat. En daar Jakobus haar niet voorstelt als

1) Zie Joz. 2 : 9—13.
2) Zie bl. 505—508.

een vrucht van de werken, maar als een daad van Gods vrije genade, een daad, waarmede die werken een aanvang nemen, kan hij onmogelijk in de pericoop het δικαιοῦσθαι, dat hij van de werken laat afhangen, in denzelfden zin hebben opgevat, als waarin Paulus zegt, dat het alleen door het geloof geschiedt.

5. De werken, waarvan Jakobus spreekt, zijn werken des geloofs. Zij onderstellen alzoo het geloof. En daar Jakobus uitdrukkelijk leert, dat met het geloof de nieuwe verhouding tot God begint, en deze verhouding niet denkbaar is zonder de vergeving van zonden, kan hij het δικαιοῦσθαι, dat hij daarop *volgen* laat, niet hebben opgevat in de Paulinische beteekenis. Het δικαιοῦσθαι van Paulus moet noodwendig voorafgaan aan dat van Jakobus, en kan derhalve daarmede niet identisch zijn [1]).

6. Het δικ., dat volgens Jakobus ἐξ ἔργων is, kan niet dezelfde beteekenis hebben als het δικ., waarvan Paulus zegt, dat het ἐκ of διὰ πίστεως is. Want daar volgens vers 22 het geloof uit de werken volmaakt wordt, zou, wanneer ἐδικαιώθη geheel in Paulinischen zin moest worden opgevat, uit vers 22 in verband met het 24ste vers afgeleid moeten worden, dat men eerst een volmaakt geloof hebben moet, om uit genade in de verhouding van een δίκαιος tegenover God te worden gesteld. Dit nu kan niet aangenomen worden, omdat Jakobus uitdrukkelijk zegt, dat Abraham zijn geloof nog vóór het uit de werken volmaakt werd tot rechtvaardigheid gerekend is.

7. Hoofdst. 2:5 zegt Jakobus uitdrukkelijk, dat de armen door God uitverkoren (ἐξελέξατο) waren, om rijk te zijn in het geloof en erfgenamen van het Koninkrijk, hetwelk God beloofd heeft aan die Hem liefhebben. Die rijkdom, dien de armen bezaten, en de verwachting van de hemelsche erfenis, die zij mochten koesteren, waren alzoo niet een vrucht van hunne werken, maar een ge-

---

1) Verg. Wiesinger, in zijne aan de behandeling van de pericoop voorafgaande opmerkingen.

volg van de uitverkiezende liefde Gods, die hen tot het geloof bracht. Door het geloof bezaten zij dien rijkdom, en mochten zij die verwachting koesteren. Nu zijn noch die rijkdom, noch die verwachting denkbaar zonder vergeving van zonden, zonder hetgeen Paulus onder δικαιοῦσθαι verstaat. En daar Jakobus hetgeen in dit δικ. ligt opgesloten hier niet van de werken, maar van de uitverkiezende liefde Gods en van het geloof laat afhangen, kan hij met het δικαιοῦσθαι van Hoofdst. 2:24, dat hij van de werken afhankelijk maakt, niet bedoeld hebben wat Paulus onder δικαιοῦσθαι ἐκ of διὰ πίστεως verstaat.

8. De wet der vrijheid eischt volmaakte werken. Volgens Jakobus zal de mensch naar die wet worden geoordeeld. Zal hij dus uit de werken in den zin van Paulus gerechtvaardigd kunnen worden, dan moet hij aan dien eisch hebben voldaan. Maar Jakobus ontkent, dat men daaraan voldoen kan, en dat de rechtvaardigheid des menschen ooit volkomen kan zijn [1]). En toch spreekt hij van een δικ. ἐξ ἔργων. Dus moet dit δικ. in een anderen zin worden opgevat, dan waarin Paulus het gebruikt.

9. Jakobus acht het ook voor de geloovigen, dus voor hen, wier geloof hun reeds tot rechtvaardigheid gerekend is, voortdurend noodig om uit de bron van Gods genade vergeving van zonden te ontvangen [2]). Hij stelt de blijvende behoefte aan de goddelijke genade met nadruk op den voorgrond [3]). Hij leert, dat de wijsheid, die noodig is tot het doen van de werken, waarvan hij spreekt, een gave is van Gods genade [4]). En hij verklaart, dat ook hij, die barmhartigheid gedaan, dus het hoofdgebod der wet in beoefening gebracht heeft, zonder die genade het oordeel niet ontvlieden kan [5]). Hoe zou hij dan hebben

1) Verg. Hoofdst. 2: 10—12 met 1: 20 en 3: 2.

2) Hoofdst. 5: 15 en 16.

3) Hoofdst. 4: 6.

4) Hoofdst. 1: 5.

5) Niets anders heeft Jakobus te kennen willen geven met Hoofdst. 2: 13: „Want het oordeel is onbarmhartig (ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος) voor

kunnen leeren, dat de werken iets verdienstelijks zijn, zoo verdienstelijk, dat men op grond daarvan in Paulinischen zin „gerechtvaardigd" wordt? Zeer terecht zegt dan ook Wiesinger, met het oog op het ἐλογίσθη van Hoofdst. 2:23: dat voor Jakobus de rechtvaardiging door het geloof „nicht bloss der Anfang und Grund alles gottgefälligen Verhaltens, sondern auch der stets offene Quell der Gnade ist, aus dem der Gerechtfertigte bei der unvollkommenen Gerechtigkeit seiner Werke (3, 2) immer aufs Neue schöpft und Vergebung der Sünde empfängt (5, 15. 16), so dass trotz allem sittlichen Streben und allem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων ... doch das im letzten Grunde Rechtfertigende, weil alles wahre Thun Ermöglichende, alles mangelhafte Ergänzende, immer der Glaube, der lebendige Glaube bleibt; daher denn auch diese Recht-

---

hem, die geen barmhartigheid gedaan heeft. En de barmhartigheid roemt tegen het oordeel (κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως)." Wat hij met het tweede gedeelte van dit vers zeggen wil komt in de gedachte overeen met hetgeen wij lezen 1 Joh. 4:17. — Het werkwoord κατακαυχᾶσθαι (vgl. 3:14 en Rom. 11:18) beteekent: tegen iets roemen. Het geeft zooveel te kennen als: zich verheffen boven iets vreeselijks, dat men niet te vreezen heeft; of ook: in de zekerheid van de overwinning, tartend tegen iets vijandigs optreden. Prof. Martens (t. a. p., bl. 67) geeft het zeer goed terug door: „opkomen tegen, met woorden opkomen tegen, pleiten tegen, en wel met goed vertrouwen, zeker van de overwinning, met woorden zegevierend tegen iets opkomen." — Met het oordeel is het oordeel ten jongsten dage bedoeld (vgl. Hoofdst. 5:7—9), en met de barmhartigheid niet de barmhartigheid Gods, maar die, welke door den christen aan den broeder bewezen is. Beide woorden zijn door Jakobus gepersonifiëerd. Hij beschouwt het oordeel als ook tegenover den christen een dreigende houding aan te nemen, en de barmhartigheid als met zich de zekerheid omdragende, dat zij het dreigen van dat oordeel niet te vreezen heeft. — Met het oog op het eerste gedeelte van het vers, kan Jakobus niet bedoeld hebben, dat hij, die barmhartigheid gedaan heeft, het ontsnappen aan het oordeel als een recht heeft aan te merken, maar wel: dat een zoodanige het oordeel niet te vreezen heeft, omdat het barmhartig voor hem zal zijn, en hij alzoo barmhartigheid van den rechter ondervinden zal. Ook hij, die barmhartigheid gedaan heeft, heeft dus volgens Jakobus, om behouden te kunnen worden, barmhartigheid, of wat hetzelfde zegt: *genade* noodig. Men vergelijke hierbij Matth. 25:34 en verv. en Matth. 5:7.

fertigung und die in ihr geschenkte Gnade ... bei Jakobus der Reichthum des Christen und der Grund aller christlichen Zuversicht und Freudigkeit ist (1, 9; 2, 5), und die einstige Seligkeit nicht κατὰ ὀφείλημα erwartet, sondern von der göttlichen Gnade und Erbarmung" [1]).

Moet alzoo worden toegestemd, dat Jakobus en Paulus met δικαιοῦσθαι niet hetzelfde bedoeld hebben, de vraag is nu, welke beteekenis Jakobus daaraan gehecht heeft. Raadplegen wij den samenhang, dan zien wij: 1° dat onder δικ. verstaan moet worden een oordeel, door God over Abraham en Rachab uitgesproken, en waardoor hun iets ten deel is gevallen reeds binnen de grenzen van dit leven; en 2° dat, daar het Jakobus te doen is om in het licht te stellen, dat een geloof zonder werken niet zalig kan maken (zie vers 14), en hij zich daarvoor op het voorbeeld van Abraham en Rachab beroept, in het δικ. het σώζεσθαι moet opgesloten liggen. Met het oog op het eerste kunnen wij daarom zeggen, dat het δικ. van Jakobus de beteekenis heeft van: voor een rechtvaardige verklaard, als rechtvaardig aangemerkt en daarnaar behandeld worden. En met het oog op het tweede: dat die rechtvaardigverklaring met zich medebrengt het uitdrukkelijk getuigenis van Gods zijde, dat hij, wien zij te beurt valt, behouden is. De zin van het δικ. komt dan hierop neêr: de innerlijke zekerheid ontvangen, dat men door God voor een rechtvaardige verklaard, en diensvolgens behouden is. Op deze innerlijke zekerheid hebben ook de woorden van het 13de vers betrekking: „En de barmhartigheid roemt tegen

1) Dr. Blom heeft uit Hoofdst. 5: 15 en 20 afgeleid, dat de werken volgens Jakobus zoo verdienstelijk zijn, dat men daardoor rechtmatige aanspraak krijgt op de vergeving van zonden. Deze voorstelling berust op de onjuiste exegese van de genoemde verzen. Men zie hierover, behalve de Commentaren van Huther en Wiesinger, de voortreffelijke verklaring van genoemde verzen bij Martens, op bl. 262—267 van zijn reeds meermalen aangehaald werk.

het oordeel," waarvan, gelijk wij zoo even gezien hebben, de zin deze is: dat de barmhartigheid het vreugdevol vertrouwen met zich omdraagt, dat zij niets te vreezen heeft van de verschrikkingen van het oordeel. En dat deze gedachte behoort tot hetgeen vervat is in het δικ., leert ons eveneens het 15de en 16de vers, waarin wij een terugslag vinden op de barmhartigheid, waarvan sprake is in vers 13. Hetzelfde blijkt, als wij in het oog houden, dat tot de werken, die Jakobus met δικ. in verband brengt, niet alleen gerekend moeten worden werken, zooals in de pericoop van Abraham en Rachab vermeld zijn, maar ook die, welke betrekking hebben op de beoefening van het gebod der liefde: dus ook werken van barmhartigheid. Met het oog op hunne spoedige verwachting van de wederkomst des Heeren ten gerichte [1]), was het den lezers van Jakobus zeer veel aan gelegen, zeker te zijn, of zij reeds behouden waren. Daarom wijst hen Jakobus op datgene, waaruit zij konden opmaken, of zij zich waarlijk reeds tot de behoudenen mochten rekenen, en niets te vreezen hadden van het oordeel.

De justheid van deze opvatting blijkt evenzeer uit hetgeen feitelijk met Abraham en Rachab heeft plaats gehad op het tijdstip, dat zij in den zin van Jakobus gerechtvaardigd werden. Wat Abraham betreft: op het punt zijnde van zijn zoon Izak te slachten ten brandoffer, verneemt hij het woord des Heeren (Gen. 22 : 12): „Strek uwe hand niet uit aan den jongen, en doe hem niets, want nu weet Ik, dat gij Godvreezende zijt, dewijl gij uwen zoon, uwen eenigen, van Mij niet onthouden hebt." En volgens vers 16—18 (vgl. Gen. 26 : 3—5) zeide God verder tot hem: Ik zweer bij Mij zelven: spreekt de Heer; daarom dat gij deze zaak gedaan hebt, en uwen zoon, uwen eenigen, niet onthouden hebt; voorzeker Ik zal u grootelijks zegenen, en uw zaad zeer vermenigvuldigen, als de sterren des hemels, en als

1) Hoofdst. 5 : 7 en 9.

het zand, dat aan den oever der zee is; en uw zaad zal de poorte zijner vijanden erfelijk bezitten; en in uw zaad zullen gezegend worden alle volken der aarde: naardien gij mijne stem gehoorzaam geweest zijt." Dit alles lag volgens Jak. opgesloten in het gerechtvaardigd worden van Abraham. En door dit alles verkreeg Abraham de onbedriegelijke zekerheid, dat hij niet alleen door God als een rechtvaardige was aangemerkt, maar ook, dat hij als een door God uitermate gezegende behouden was. Desgelijks Rachab. Door de verspieders te verbergen en in vrede te doen heengaan, kreeg zij de zekerheid, dat zij bij de inneming van Jericho in het leven zou worden gespaard, en daarom ook, dat zij door God begenadigd was; hetgeen ten overvloede hieruit blijkt, dat zij niet alleen niet omkwam met de inwoners der stad, maar ook in de gemeente van Israël werd opgenomen, om voortaan te deelen in alle de voorrechten van Gods volk [1]).

Wij hebben nu al de elementen van het antwoord op de vraag: in welke verhouding Jakobus en Paulus tot elkander staan, ten opzichte van de rechtvaardiging uit het geloof, en behoeven slechts het resultaat van het onderzoek, dat wij in het voorgaande hebben ingesteld, toe te passen bij de vergelijking van hetgeen Jakobus in de pericoop zegt met de uitspraken van Paulus, die op hetzelfde betrekking hebben. Vooraf beoordeelen wij, van het overwonnen standpunt, wat door anderen omtrent ons vraagstuk in het midden gebracht is.

Op het voetspoor van Luther, Kern, Baur, Schwegler, de Wette e. a. [2]) heeft Dr. Blom de stelling verdedigd,

---

1) Men vergelijke hierbij het wel niet geleerde, maar praktische en helder geschrevene werkje van G. van Kooten: Proeve eener verklaring van den algemeenen zendbrief van Jacobus (Amsterdam 1821), bl. 136—139.

2) Vgl. Afl. 3, bl. 189 van dit Tijdschrift.

dat Jakobus niets anders ten doel heeft gehad, dan rechtstreeks polemiek te voeren tegen de rechtvaardigingsleer van Paulus. Het zou een „Pauliner" zijn, dien Jakobus laat optreden in Hoofdst. 2:18. En beriep Paulus zich op Abraham, om in het licht te stellen, dat de mensch niet uit de werken, maar alleen door het geloof gerechtvaardigd wordt, Jakobus zou met geen ander doel op het voorbeeld van denzelfden Abraham gewezen hebben, dan om Paulus lijnrecht tegen te spreken [1]).

Tegen deze voorstelling heeft men het bewijs trachten te leveren, dat de Brief van Jakobus ouder is, dan de Brieven van Paulus, of dat althans Jakobus nog geen enkelen Brief van Paulus gelezen had, toen hij den zijne schreef [2]). Indien dit toegestemd moest worden, dan zou zonder twijfel daaruit blijken, dat Jakobus onmogelijk ten doel kan hebben gehad om op te treden tegen hetgeen Paulus aangaande de rechtvaardiging uit het geloof in zijn Brieven geschreven heeft. Maar daaruit zou nog niet volgen, dat hij Paulus niet bestrijdt, daar het zeer goed mogelijk is, dat hij door de prediking van Paulus met diens leer in kennis was gekomen. Bovendien zou bij die opvatting de polemiek van de zijde van Jakobus naar die van Paulus verplaatst zijn, en ware er alzoo voor het onderzoek, dat ons thans bezig houdt, weinig of niets gewonnen.

Tot weërlegging van het gevoelen van Blom c. s. vestig ik daarom liever de aandacht op het volgende:

1. Indien Jakobus ten doel had gehad om Paulus lijnrecht te bestrijden, dan had hij tegenover de Paulinische stelling: „dat de mensch door het geloof gerechtvaardigd wordt zonder de werken der wet", moeten verklaren, dat de mensch door de werken der wet gerechtvaardigd wordt zonder het geloof. Dit nu beweert

1) Godgeleerde Bijdragen, bl. 1 en verv., en De Brief van Jacobus, bl. 144—156.

2) Zoo o. a. Schmidt, t. a. p., bl. 172; en Reuss, t. a. p., bl. 257; vgl. Martens, t. a. p., bl. 283.

Jakobus niet. Wel, dat de mensch niet *uit geloof alleen* gerechtvaardigd wordt [1]).

2. De werken, die Jakobus in verband brengt met de rechtvaardiging, zijn niet de werken der wet, die door Paulus verworpen worden, maar geloofswerken, die niet gedaan kunnen worden zonder het geloof. Als dus Jakobus zegt, dat Abraham uit werken gerechtvaardigd is, dan komt hij niet in tegenspraak met Paulus, wanneer deze ontkent, dat Abraham uit werken gerechtvaardigd is.

3. Jakobus kan in de pericoop geen polemiek hebben willen voeren tegen Paulus, omdat hij daarin zulken bestrijdt, die werken des geloofs niet noodig achtten, terwijl Paulus het tegen zulken heeft, die door de werken der wet gerechtvaardigd wilden worden De polemiek van Jakobus is alzoo gericht tegen *weet*heiligheid, en die van Paulus tegen *werk*heiligheid [2]). Beiden hebben derhalve tegenovergestelde dwalingen in het oog.

4. Het is niet aan te nemen, dat het Paulinisme in joodsch-christelijke gemeenten, als waaraan de Brief van Jakobus gericht is [3]), reeds zulk een ingang zou gevonden hebben, dat Jakobus het noodig geacht heeft om het uitdrukkelijk te bestrijden. De Brief bevat geen enkele aanduiding, dat zijn lezers met de leer van Paulus bekend waren geweest, en op geen enkele plaats doet hij ons denken aan de bestrijding van een theoretische dwaalleer.

5. Indien het in de pericoop op de rechtvaardigingsleer van Paulus gemunt was, dan zou daaruit blijken, dat Jakobus de Paulinische leer van de rechtvaardiging uit het geloof geheel misverstaan heeft. Daar dit laatste echter zeer onwaarschijnlijk te achten is, kan ook het

---

1) Men zie de verklaring, die ik van vers 24 gegeven heb; t. a. p., bl. 215 en 216.

2) Verg. Neander, Het Rijk van Christus, II, bl. 33 en verv.

3) Men zie hierover o. a. E. Pfeiffer, Die Abfassungzeit des Jakobusbriefes, in de *Theol. Stud. und Kritiken* van het jaar 1852, bl. 104 en verv.

eerste niet worden aangenomen [1]). Bovendien zou Jakobus dan, tegen beter weten in, in vers 19 aan Paulus een geloofsbegrip hebben toegeschreven, dat deze niet had. En als men Dr. Blom toestemmen moet, dat in vers 19 het geloofsbegrip van Jakobus vervat is, dan zou Jakobus tegen zijn eigen geloofsbegrip hebben gepolemiseerd [2]).

6. Indien aangenomen moet worden, dat de pericoop tegen Paulus gericht is, dan volgt daaruit, dat de geheele Brief tegen Paulus gericht is, daar Hoofdst. 2:14—26 in nauw verband staat met al het vorige. De Brief vertoont echter geen dogmatisch, maar een geheel praktisch karakter, en heeft kennelijk tot hoofddoel om een praktisch christendom aan te prijzen.

7. Niets geeft ons recht om, als Jakobus met nadruk optreedt tegen een werkeloos geloof, daarbij te denken aan opzettelijke polemiek tegen een bepaalde dogmatische partij, daar de toestanden, die hij bestrijdt, niet te beschouwen zijn als gevolgen van een bijzondere opvatting van de leer der rechtvaardiging, maar als een algemeen verschijnsel onder de christenen.

8. Het is voor Jakobus in de pericoop niet de hoofdzaak om aan te wijzen, in welk verband geloof en werken staan tot de rechtvaardiging, maar om in het licht te stellen, dat een geloof zonder werken in zich zelf dood is, en daarom niet behouden kan. Ware het hem daarmede te doen geweest om polemiek te voeren tegen Paulus, hij zou voorzeker meer opzettelijk hebben gesproken over de rechtvaardiging, dan hij nu gedaan heeft, en haar bij zijn betoog tot hoofdzaak hebben gemaakt.

9. Daar uit Hand. 2:22 en verv. en Gal. 2:9 niet anders kan worden opgemaakt, dan dat Jakobus en Paulus, wat de hoofdzaak betreft, in de leer eenstemmig met elkander dachten, bestaat er ook geen grond voor

---

1) Vgl. Messner, t. a. p., bl. 98.
2) Vgl. Martens, a. w., bl. 105.

de meening, dat zij in zulk een gewichtig punt als de rechtvaardiging uit het geloof zoo zeer van elkander verschild zullen hebben, dat Jakobus het zijn roeping moest achten om rechtstreeks tegen Paulus op te treden.

10. Dat Jakobus en Paulus hetzelfde voorbeeld van Abraham gekozen hebben, is in het geheel niet bevreemdend. Want daar Jakobus zijn stelling bewijzen wil met een beroep op de O.-Testamentische geschiedenis, lag het voor de hand om te wijzen op hetgeen met Abraham was voorgevallen. Ook heeft Schleiermacher, gelijk Huther herinnert, zeer juist opgemerkt, dat terwijl Jakobus Abraham slechts als een voorbeeld bijbrengt, Paulus „seine ganze eigenthümliche Lehrweise auf denselben bezog, indem er auf ihn den eigentlichen Bund des Volkes mit Gott zurückführen wollte [1]." Bovendien vinden wij bij Paulus niet vermeld, dat Abraham „een vriend van God genaamd is geweest." En wat de woorden πίστις, ἔργα en δικαιοῦσθαι betreft, daarvan moet met Schmidt [2]) worden gezegd, dat zij niet door Paulus gevormd zijn, en niet beschouwd kunnen worden als alleen door de Brieven aan de Romeinen en aan de Galaten in het kerkelijk spraakgebruik te zijn ingevoerd, daar zij reeds vroeger bij de Joden bekend waren. Ik laat hierbij echter in het midden, of Jakobus zijn spraakgebruik, althans voor een deel, al of niet aan Paulus ontleend heeft. Het is niet onwaarschijnlijk, dat zulks wel het geval is. [3]). Maar niets geeft ons recht, om, als dit aangenomen moet worden, daarbij te onderstellen, dat hij de woorden ἔργα en δικαιοῦσθαι van Paulus heeft overgenomen, met het doel om hem te bestrijden. Met welk doel zou hij dan woorden en zegswijzen als ὑπομονή, ἀπαρχή, βλέπεις enz. aan hem ontleend hebben? [4])

---

1) Men zie ook Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes, bl. 106—131.

2) T. a. p., bl. 173 en 174.

3) Men zie hiertegen Schmidt, t. a. p., bl. 173.

4) Zeer te recht vraagt Martens (a. w., bl. 104): „Maar welk schrijver

Op deze gronden meen ik de stelling, dat Jakobus in de pericoop polemiek voert tegen de rechtvaardigingsleer van Paulus, als onhoudbaar te moeten afwijzen.

Anderen hebben gemeend, dat Jakobus niet de Paulinische leer aangaande de rechtvaardiging uit het geloof als zoodanig, maar alleen het misverstand en de verkeerde toepassing daarvan door vleeschelijk gezinde menschen heeft willen bestrijden [1]). Ook deze opvatting kan niet als de ware worden beschouwd. Reeds hierom niet, omdat het, gelijk ik reeds opgemerkt heb, onaannemelijk is, dat het Paulinisme toen reeds zulk een opgang zou hebben gemaakt in de gemeenten, aan wie Jakobus schrijft. Maar er komt nog bij, dat Jakobus dan niet den rechten weg zou hebben ingeslagen, om zijn doel te bereiken, daar hij anders had moeten beginnen met het echte Paulinisme tegen het valsche over te stellen, en aan te wijzen, hoe Paulus eigenlijk verstaan wilde worden, ten einde daardoor in het oog te doen springen, dat men dezen apostel toedichtte wat verre van hem geweest is [2]).

Wij komen nu tot het gevoelen van hen, die getracht hebben, de uitspraken van Paulus met die van Jakobus in overeenstemming te brengen door te stellen, dat beide apostelen bij de woorden geloof, werken en rechtvaardiging niet aan hetzelfde gedacht hebben.

Volgens sommigen zou Jak., als hij ontkent, dat men uit geloof alleen gerechtvaardigd kan worden, onder geloof niets anders verstaan hebben, dan een bloot verstandelijke overuiging: het geloof, dat hij „in zichzelf

---

gaat om woorden en spreekwijzen bij een voorganger te leen, dien hij niet lezen kon dan met den meest beslisten afkeer? Navolging is toch wel alleen uit zekere voorliefde en vurige ingenomenheid verklaarbaar."

1) Alzoo o. a. Bleek, in zijn Einleitung in das Neue Testament, 3tte Aufl., bl. 635; Ewald, Das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobus' Rundschreiben, bl. 198 en verv.; vgl. ook Seiffert, t. a. p., bl. 476.

2) Vgl. Reuss, t. a. p., bl. 256.

dood" noemt; terwijl Paulus, als hij zegt, dat men uit het geloof gerechtvaardigd wordt, met dat geloof het levend geloof in Christus bedoelt [1]). Dit gevoelen wordt wederlegd door het 22ste en 24ste vers, waaruit duidelijk te zien is, dat niet het bloot historisch geloof, maar het geloof, dat volgens Jak. het ware is, het geloof zooals Abraham het had, nog werken noodig heeft, om de rechtvaardiging, waarvan hier sprake is, te kunnen deelachtig worden. Maar ook wanneer moest worden toegegeven, dat Jak. en Paulus hier in verschillenden zin over het geloof hebben gesproken, zou daardoor geenszins bewezen zijn, dat beiden alleen in woorden en niet ook in het wezen der zaak van elkander verschillen, daar toch Paulus, al zou hij erkennen, dat een dood geloof den mensch niet rechtvaardigen kan, nimmer gezegd zou hebben, dat de mensch uit werken gerechtvaardigd wordt, indien dit „gerechtvaardigd" — gelijk bij de opvatting, die wij bespreken, wordt aangenomen — bij Jak. dezelfde beteekenis heeft als bij hem. Want niet als den grond, maar als het gevolg van de rechtvaardiging stelt Paulus de geloofswerken voor.

Volgens anderen vervalt het verschil tusschen Paulus en Jakobus, als men maar in het oog houdt, dat Jakobus, als hij van de werken spreekt, werken des geloofs, terwijl Paulus daarmede werken der wet bedoelt [2]). Maar moet al worden toegegeven, dat beide apostelen in dit verband in verschillenden zin over de werken hebben gesproken, daaruit volgt niet, dat zij overigens met elkander geheel in overeenstemming zijn ten opzichte van de vraag: hoe wordt de mensch gerechtvaardigd? Want

---

1) Zoo o. a. Brückner, in de 3de uitg. van de Wette's Commentaar; Neander, t. a. p.; Nitzsch, System der christlichen Lehre, 6te Aufl. (Bonn 1851), bl. 311; en Gess, Das apostol. Zeugniss von Christi Person und Werk, Erste Hälfte, bl. 19—23; vgl. ook Schmidt, t. a. p., bl. 374.

2) Dit onderscheid werd reeds door Theophylactus, Oecumenius en Beda op den voorgrond gesteld. In den nieuweren tijd o. a. door Gebser, in zijn Commentaar.

volgens Paulus vallen de werken niet samen met de rechtvaardiging, noch gaan zij daaraan vooraf, maar volgen zij er op als vruchten van het geloof, waardoor men die rechtvaardiging deelachtig werd. Waaruit volgt, dat hij niet slechts de werken der wet, maar ook de werken des geloofs bij de rechtvaardiging geheel buiten rekening laat. Het levend geloof als zoodanig, nog vóor het werken deed, stelt Paulus voor als voldoende tot het verkrijgen van de genade der rechtvaardiging.

In navolging van Calvijn en Calovius, hebben nog anderen gemeend, dat er tusschen Jak. en Paulus geen verschil bestaat, daar Jak. aan δικαιοῦσθαι een andere beteekenis heeft gehecht, dan Paulus. Volgens Calvijn heeft het bij Paulus de beteekenis van „gerechtvaardigd worden voor God", bij Jak. daarentegen die van „gerechtvaardigd worden voor de menschen" [1]. Bij de verklaring van Hoofdst. 2:21 hebben wij echter gezien, dat met ἐδικαιώθη niet bedoeld kan zijn, dat Abraham zichzelven als een rechtvaardige heeft doen kennen, en evenmin dat hij door menschen voor een rechtvaardige erkend is geworden. Behalve hetgeen ik aldaar tegen deze beide opvattingen, die in den grond der zaak op hetzelfde neêrkomen, gezegd heb, geldt daartegen, dat Jak. in de pericoop niet ten doel heeft om de vraag te beantwoorden, waaruit anderen kunnen opmaken, of wij wel waarlijk deel hebben aan de genade der rechtvaardiging, maar, gelijk blijkt uit vers 24, om aan te wijzen, dat alleen

1) Zoo o. a. ook Philippi en Wernink, t. a. p. Calvijn geeft deze interpretatie: „Certe Jacobus hic docere non voluit ubi quiescere debeat salutis fiducia: in quo uno insistit Paulus. Ergo ne in paralogismum incidamus, qui Sophistas fefellit, notanda est haec amphibologia: Justificandi verbum Paulo esse gratuitam justitiae imputationem apud Dei tribunal. Jacobo autem esse demonstrationem justitiae ab effectis, idque apud homines: quemadmodum ex superioribus verbis colligere licet: Ostende mihi fidem tuam, etc." — Calovius: „Praestat dicere, non accipi justificationem in his exemplis pro absolutione a peccatis, vel justificatione, quae fit in judicio et coram tribunali Dei, sed pro justi declaratione vel agnitione, qua habetur quis justus coram mundo."

het levend en werkend geloof zalig maken, en dus ook rechtvaardigen kan [1]).

Naar het gevoelen van Hofmann en Wiesinger [2]) heeft het ἐδικαιώθη van Jak. geen betrekking op „das Verhältniss", maar op „das Verhalten zu Gott", en geeft het niet te kennen, dat God den mensch in een nieuwe verhouding, nl. die van een δίκαιος, tegenover zich gesteld heeft, maar onderstelt het, dat die verhouding reeds bestaat. Met ἐδικαιώθη zou dan bedoeld zijn: „versetzt werden in das rechte sittliche Verhalten zu Gott, ein δίκαιος werden, sofern derselbe dann dem ihm geltenden Willen Gottes entspricht." Ook deze opvatting is in strijd met den samenhang, waaruit duidelijk te zien is, dat Jakobus met de pericoop geen ander doel beoogd heeft, dan te doen uitkomen, dat een geloof zonder werken niet behouden kan. Bovendien verkrijgt δικαιοῦσθαι door die opvatting een beteekenis, waaraan het judicatieve begrip, dat overal daarin ligt opgesloten, geheel vreemd is.

Wat de opvatting van Lange betreft: dat het δικαιοῦσθαι van Paulus „ein Act is, der lediglich zwischen Gott und den Sünder vorgeht im Forum seines Bewusstseins" (= „in dem bussfertigen Gewissen"), en dat van Jakobus een rechtvaardigverklaring is „in dem theokratischen Forum vor der als permanent gedachten theokratischen Gemeinde (= het Forum van „die öffentliche Beglaubigung der Gläubigen in dem Bewusstsein der theokratischen Gemeinde") — zij heeft tegen zich: 1° dat δικ. bij Paulus niet beteekent: „gerechtvaardigd worden in het forum van het bewustzijn, of in het boetvaardig geweten", maar: door God voor een rechtvaardige verklaard,

---

1) Zeer juist voegt Huther er aan toe: „Dies ist um so mehr geltend zu machen, als der Gedanke, dass der Glaube sich *vor Menschen* als der lebendige zu rechtfertigen habe, ein so bedeutungloser ist, dass Jak. darauf sicher kein solches Gewicht legen konnte."

2) Hofmann in zijn Schriftbeweis, I, bl. 639 en verv. Zie ook Blom, De Brief van Jacobus, bl. 116, en Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentl. Schriften, bl. 295.

en daarnaar behandeld worden; en 2° dat δικ. bij Jak., blijkens den samenhang, de beteekenis niet hebben kan, die Lange er aan toeschrijft, wijl Jak. hier niet spreekt over hetgeen God met het oog op menschen gedaan heeft, maar over het geloof, dat behouden en daarom ook rechtvaardigen kan.

Volgens Hengstenberg [1]) zijn er verschillende trappen van rechtvaardiging, gelijk er verschillende trappen van geloof zijn, en spreekt Jak. van een volkomener rechtvaardiging, dan waarvan bij Paulus sprake is. Maar terecht heeft men hiertegen de bedenking gemaakt, dat het in strijd is met het wezen van de rechtvaardiging, die eene op zichzelf afgeslotene daad van de goddelijke genade is, om aan te nemen, dat zij gaandeweg volkomener zou worden. Bovendien wordt volgens Jak. door de werken niet de rechtvaardiging, maar het geloof volmaakt [2]).

Met het oog op al deze bezwaren tegen de genoemde opvattingen heeft Huther aangenomen, dat δικ. bij Jakobus geen andere beteekenis heeft, dan bij Paulus; „dass Jakobus aber dabei die den Gläubigen im letzten Gerichte in den vollen Genuss der Seligkeit hineinversetzende Rechtfertigung im Auge hat, während Paulus damit die den Gläubigen schon hier in das Gnadenverhältniss zu Gott setzende Rechtfertigung bezeichnet." Dit gevoelen heeft zeer veel, waardoor het zich aanbeveelt. Het is het meest aannemelijke van die wij tot dusver besproken hebben. Maar zooals het daar staat, heeft het tegen zich, dat er in de pericoop geen sprake is van hetgeen eerst in het laatste gericht aan Abraham en Rachab te beurt zou vallen, maar van hetgeen reeds in dit leven hun deel was [3]).

Schmid [4]) wijst het onderscheid tusschen de voorstel-

---

1) Evangelische Kirchenzeitung, 1866, N° 93 en 94.
2) Vgl. N. Evang. Kirchenzeitung, 1867, N° 14 en 30.
3) Andere bezwaren zie men bij Martens, bl. 295—297.
4) T. a. p., bl. 375.

ling van Jakobus en die van Paulus met deze woorden aan: „Paulus und Johannes gehen entschieden auf das Princip zurück, sie schauen den Glauben an da, wo er als Princip ist, während Jakobus zunächst das christliche Leben anschaut in seiner Erscheinungsweise, wo, sobald der Glaube erscheint, er bereits in irgend einer Weise und einem Grade gewirkt hat und in Wirken begriffen ist.” In den grond der zaak komt hiermede overeen het gevoelen van Schaff[1]), als deze zegt: „Jakobus gaat van buiten naar binnen, van de verschijning tot het wezen, van den omtrek tot het middenpunt, van de vrucht tot den boom; Paulus daarentegen van binnen naar buiten, van het wezen tot de verschijning, van het middenpunt tot den omtrek, van den wortel tot den bloesem en de vrucht.” Maar terecht heeft Wiesinger[2]) hiertegen ingebracht: „dass es etwas Anderes ist zu sagen: Aus dem Glauben gerecht werden, der in Werken sich bethätigt, und: aus den Werken gerecht werden, in denen der Glaube sich bethätigt.” Bovendien hebben beide voorstellingen, hoe aannemelijk zij anders in menig opzicht ook schijnen mogen, dit tegen zich: dat zij gegrond zijn op de onjuiste zienswijze, dat Jak. en Paulus aan δικ. geheel dezelfde beteekenis hebben gehecht.

Reuss[3]) heeft de volgende oplossing van het vraagstuk gegeven: „Au point de vue pratique les deux apôtres sont parfaitement d'accord... La différence est ailleurs, mais elle existe; elle est dans la théorie. Vous demandez comment l'homme est justifié devant Dieu. La réponse que vous recevez n'est pas la même des deux côtés. Paul dit: Il faut qu'il croie. C'est la foi qui lui vaut la justi-

1) T. a. p., bl. 656. Vgl. ook Guericke, Neutestamentl. Isagogik, 3tte Aufl., bl. 422 en verv.; Dähne, Paulin. Lehrbegriff, bl. 89 en verv.; Lechler, Das apostol. und nachapost. Zeitalter, 2te Aufl., bl. 252; en Stier, Der Brief Jacobi, in 32 Betrachtungen ausgelegt (Barmen 1845), bl. 146 en verv.

2) In § 2 van de Inleiding tot zijn Commentaar. Men vergelijke Kern, t. a. p.

3) T. a. p., bl. 258 en 259.

fication, le pardon des péchés, le salut enfin. Les oeuvres n'y font rien. La justification se fait en vue de la foi et avant que nous ayans fait quoi que ce soit pour la mériter. C'est la grâce qui donne cette valeur à la foi. — Jacques dit: il faut que l'homme agisse; ce sont les oeuvres qui lui valent la justification; ce n'est pas la foi à elle seule. La justification ne se fait qu'autant que les oeuvres sont intervenues; la foi doit sans doute concourir à les produire; mais tant qu'elles ne sont pas là, la foi n'est rien... Selon Paul; la foi, parce qu'elle justifie, est la source des bonnes oeuvres. Selon Jacques, la foi, parce qu'elle est la source des bonnes oeuvres, justifie... Son point de vue est celui de l'expérience, de la réalité, celui de l'homme enfin, tandis que le point de vue de Paul est celui de l'idéal, de la théorie, en d'autres termes, celui de Dieu."

Door niemand is er ooit, bij de onderstelling, dat Jakobus en Paulus de woorden, geloof en rechtvaardiging in precies dezelfde beteekenis hebben gebruikt, een betere oplossing gegeven van het vraagstuk, dan die in deze woorden door Reuss gegeven is. Zij heeft echter tegen zich, dat het δικ. van Jakobus niet identisch kan zijn met dat van Paulus. Bovendien blijkt hare onjuistheid, als wij het verband raadplegen. Gelijk wij reeds meermalen hebben opgemerkt, heeft Jakobus met de pericoop niet ten doel gehad, om aan te wijzen, langs welken weg men rechtvaardig wordt voor God, maar om aan te toonen, dat een geloof zonder werken niet behouden, en dus ook niet rechtvaardigen kan. Hij geeft geen theorie over de leer der rechtvaardiging. Hij spreekt daarover slechts in het voorbijgaan, en niet dan in zoover hij met hetgeen daarop betrekking heeft zijn stelling bewijzen kan. Met het oog op het uitsluitend praktische doel, dat hij zich voorgesteld heeft, kon zijn standpunt niet anders zijn, dan „dat van de ondervinding, van de werkelijkheid, van den mensch", en kan hem daarom ook niet verweten worden: „Mais dans la théorie absolue, lors-

qu'il s'agit de se rendre compte théologiquement des rapports entre l'homme et Dieu, ce n'est pas ainsi qu'on doit procéder." Ook beweert Reuss ten onrechte, dat volgens Jakobus het geloof *niets* is, zoolang de werken er niet bij komen, daar wij vroeger gezien hebben, hoeveel waarde Jakobus aan het geloof hecht, en ten overvloede blijkt uit de pericoop, dat het geloof in zijn schatting zooveel is, dat het Abraham tot gerechtigheid gerekend werd. Er komt nog bij, dat uit de pericoop geenszins kan worden afgeleid, dat volgens Jakobus het geloof dáarom rechtvaardigt, omdat het de bron is van de goede werken. Wel, dat het geloof, hetwelk rechtvaardigen zal, niet een geloof zonder werken, maar een levend en werkend geloof zijn moet, een geloof, dat medewerkt met de werken, en uit de werken volmaakt wordt.

Schmidt [1]) komt tot deze slotsom: „*a.* Nach Jakobus vollendet sich der Glaube erst in Werken (2, 22: *ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*); aber nach Paulus ist er schon ohne Werke, als die Selbsthingabe des Menschen an die Gnade Gottes in Christo, als das Ergreifen der im Tode Christi geleisteten Sühne der vollendete Glaube (Röm. 3, 24; Gal. 2, 16 u. a.). *b.* Nach Jakobus ist daher die Rechtfertigung bedingt durch Glaube und Werke (2, 24: *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*); aber nach Paulus wird der Mensch durch den Glauben gerecht ohne des Gesetzes Werke" [2]). Tegen deze conclusie moeten wij, afgedacht van het bezwaar aangaande *δικαιοῦσθαι*, doen opmerken: *a.* dat uit Rom. 3 : 24 en Gal. 2 : 16 geenszins kan worden opgemaakt, dat volgens Paulus het geloof, ook vóor het werken gedaan heeft, een volkomen geloof is, indien nl. dit „volkomen" moet worden

---

1) T. a. p., bl. 182.

2) Ditzelfde beweert ook Messner, Die Lehre der Apostel, bl. 93: „Wir dürfen es nun nach den ausdrücklichen Aussagen des Jakobus in Vs. 21 ff. als etwas unzweifelhaftes betrachten, dass er die Rechtfertigung vor Gott durch Glaube und Werke zugleich bedingt sein lässt."

opgevat in den zin, waarin Jakobus van het geloof zegt, dat het uit de werken volmaakt wordt; terwijl uit plaatsen als Col. 2 : 7, 1 Thess. 3 : 2 en Tit. 1 : 13 duidelijk te zien is, dat Paulus ook het geloof, waardoor men zich heeft overgegeven aan Christus, nog niet beschouwt als een volmaakt geloof, daar hij het nog noodig acht om daarin versterkt en bevestigd te worden; en *b.* dat uit Hoofdst. 2 : 24 niet blijkt, dat volgens Jakobus geloof *en* werken de voorwaarde zijn tot het verkrijgen van de rechtvaardiging; wel, dat men niet gerechtvaardigd kan worden door geloof alleen, d. i. door een geloof zonder werken. Kennelijk valt hier op de werken al de nadruk. Bovendien komen door die opvatting geloof en werken te los en te onafhankelijk naast elkander te staan [1]), terwijl Jakobus het geloof, dat hij met de rechtvaardiging in verband brengt, gelijk wij vroeger gezien hebben, zóo onafscheidelijk verbonden acht met de werken, dat hij in vers 22 zeggen kan, niet alleen, dat het medewerkt met de werken, maar ook, dat het uit de werken volmaakt wordt. Ook is de tegenstelling tusschen het „und Werke” van Jakobus en het „ohne des Gesetzes Werke” van Paulus niet juist, daar de werken, waarvan Jakobus spreekt, niet zijn de werken der wet, die door Paulus verworpen worden.

Prof. Martens, eindelijk, duidt het verschil tusschen Paulus en Jakobus met deze woorden aan: „Jacobus miste de christologie van Paulus en het regtstreeksche, het innige van diens geloof, dat op niemand en niets dan den persoon van Christus gerigt was; hij miste, althans wat de leerontwikkeling aangaat, maar ook wel verder nog, den Christus in ons, in wien de werken zijn, de ware, echt christelijke werken. Daarom bleef hem niets anders over: hij moest de werken, in den vorm eener wet, hoe geestelijk van strekking en beginsel ze dan ook waren, op den voorgrond plaatsen. Het

1) Vgl. **Martens**, a. w., bl. 280.

nieuwe geloof eischte werken bij zich, en hoe natuurlijk lokte het die uit. Uit het alternatief van een Paulus kon Jacobus geene keuze doen. Het kiezen van den eenen term zou hem loochening of verminking van den anderen geweest zijn..... Het naast natuurlijk staat hij bij Paulus, met wien hij verschilt niet zoo zeer door dat uitsluitende „uit geloof", waarin trouwens naar Paulus' eigene verzekeringen de werken, die van Jacobus niet buitengesloten, begrepen zijn, maar dit is het groote verschil: volgens Paulus wordt de mensch in Christus gerechtvaardigd, en niet uit zijn geloof omdat dit innerlijk zoo goed is en de kiem bevat voor werken eener vrijwillige en gehoorzame liefde: neen! al het goede, al wat voor God, den Vader, bestaanbaar is, is in Christus, en het geloof is noodig, ja — omdat Christus niet buiten ons blijven mag, zullen wij alles aan hem hebben. Wat wist het ongeloovige Israël van zulk een Christus, wat wist tot nog toe — het zij met allen eerbied gezegd — Jacobus van hem" [1]).

Het is niet duidelijk, op welken grond Prof. Martens zeggen kon, dat volgens Paulus de mensch in Christus gerechtvaardigd wordt, en niet uit het geloof, terwijl op de Paulinische plaatsen, die op de rechtvaardiging betrekking hebben, op ondubhelzinnige wijze geleerd wordt, dat de mensch uit of door het geloof gerechtvaardigd wordt. Of is de bedoeling van de aangehaalde woorden, dat volgens Paulus de mensch in Christus gerechtvaardigd wordt, en niet op grond daarvan, dat zijn geloof een levend geloof is, en de kiem bevat voor werken eener vrijwillige en gehoorzame liefde? Maar ook dán herinneren wij aan de genoemde Paulinische plaatsen. Bovendien bestaat er geen enkele reden voor de onderstelling, dat Jakobus de rechtvaardiging buiten Christus zou gedacht hebben, al moet worden erkend, dat zijn christologie, zooals wij die hebben in zijn Brief, zeer ontwik-

1) T. a. p., bl. 279 en 280.

keld is. Indien hij toch het geloof in onzen Heer Jezus Christus, den Heer der heerlijkheid, als datgene beschouwt, waardoor men hopen mag op de heerlijkheid, waarover Christus te beschikken heeft, en die Hij schenken zal aan zijne geloovigen [1]); indien in zijn schatting dat geloof een innerlijken rijkdom mededeelt; indien men door dat geloof een erfgenaam wordt van het Koninkrijk Gods; en indien de geloovigen zich te midden van lijden en verdrukkingen mogen troosten met de verwachting van de toekomst des Heeren: — hoe zou men dan kunnen aannemen, dat Jak. hunne rechtvaardiging en de heerlijke en troostrijke verwachting, die zij mochten koesteren, ook buiten Christus hebben konden en koesteren mochten? Welken rijkdom zou het geloof kunnen mededeelen, indien tot dien rijkdom niet mede behoort de vrede des harten door het bewustzijn der schuldvergiffenis?

Prof. M. vraagt: „Wat wist het ongeloovige Israël van zulk een Christus, wat wist tot nog toe — het zij met allen eerbied gezegd — Jacobus van hem?” Maar is het mogelijk, dat Jak., die zich uitdrukkelijk „een dienstknecht van Jezus Christus” noemt, en die zijn lezers aanspoort om het enkel vreugde te achten, als zij om Christus' wil in velerlei verzoekingen vallen, van dien Christus niets meer zou geweten hebben, dan het ongeloovige Israël van hem wist? Of is de bedoeling, dat Jak. tot nog toe niet veel wist van den persoon van den Heer Jezus Christus in zijn dierbare en troostrijke beteekenis voor het zondaarshart? Doch dit is evenmin denkbaar in een man als Jakobus, die het hoofd van de Jeruzalemsche gemeente geweest is [2]); van wien Paulus zeggen kon wat Gal. 2:9 geschreven staat; en die het enkel vreugde geacht heeft, om der wille van het Evangelie van Christus den marteldood te ondergaan. —

---

1) Verg. de door mij gegeven verklaring van Hoofdst. 2:1.
2) Hand. 12:17; 15:13 en verv.; 21:18.

Het tot hiertoe verkregen resultaat is: 1° dat Jak. met de pericoop niet ten doel heeft gehad om polemisch tegen Paulus op te treden, noch om een verkeerde toepassing van het Paulinisme te bestrijden; en 2° dat de pogingen, die men tot dusver gewaagd heeft, om in het licht te stellen, hetzij dat beide apostelen slechts in de woorden van elkander verschillen, maar in het wezen der zaak met elkander overeenstemmen, hetzij dat er bij alle verschil een hoogere eenheid tusschen beider voorstellingen bestaat, — als niet geslaagd moeten beschouwd worden. Ons rest nog, ten slotte, te onderzoeken, in hoeverre Jak. en Paulus, bij het door ons aangewezen verschil in de opvatting van δικαιοῦσθαι, overigens gezegd kunnen worden, al of niet met elkander overeen te stemmen in de leer van de rechtvaardiging uit het geloof.

Als Paulus zegt (Rom. 4:2), dat Abraham *niet* uit werken gerechtvaardigd werd, dan geeft hij daarmede te kennen, dat Abraham zonder de werken der wet [1]), uit genade, door God als een rechtvaardige is aangemerkt, en in een geheel nieuwe verhouding tegenover God is gesteld. En als Jak. getuigt, dat Abraham uit werken gerechtvaardigd werd, dan bedoelt hij daarmede, niet, dat Abraham uit de werken der wet, maar *wel*, dat hij uit de werken, waardoor zijn geloof als een levend geloof is openbaar geworden, „gerechtvaardigd" werd. Hieruit blijkt, dat, ook wanneer wij het onderscheid in de opvatting van δικ. buiten rekening laten, het negatieve van de stelling van Paulus geheel iets anders is, dan het positieve der stelling van Jakobus [2]).

Als Paulus zegt (Gal. 2:16; vgl. Rom. 3:28), dat de mensch *niet* gerechtvaardigd wordt uit de werken der wet, maar alleen door het geloof in Jezus Christus, dan *ontkent* hij daarmede, dat het mogelijk is, de rechtvaardiging uit de werken der wet deelachtig te kunnen wor-

---

1) Zie Rom. 3:28.
2) Vgl. bl. 519 en 528.

den, en *verklaart*, dat zij alleen te verkrijgen is door het geloof in Jezus Christus. Als Jak. zegt, dat de mensch uit werken „gerechtvaardigd" wordt, en niet uit geloof alleen, dan *ontkent* hij daarmede, dat de mensch uit het geloof zonder iets meer, d. i. uit een geloof, dat niet werkt, „gerechtvaardigd" kan worden, zonder daarbij te *verklaren*, dat die „rechtvaardiging" alleen uit de werken verkregen wordt. Jakobus laat hier alzoo de *ontkenning* van Paulus onaangeroerd, daar hij in een geheel anderen zin dan Paulus over de werken spreekt, nog afgedacht van zijn bijzondere opvatting van δικαιοῦσθαι. Zelfs zou hij geen enkel oogenblik geaarzeld hebben, die ontkenning van Paulus te onderschrijven, omdat hij, op grond van de eenheid der wet de stelling verkondigende, dat wie één van de geboden der wet overtreden heeft aan de geheele wet schuldig is [1]), daarbij uitdrukkelijk getuigt, dat allen dagelijks in velen struikelen, en dat men ook dán zondigt, wanneer men het doen van een goede daad achterwege heeft gelaten [2]). Eveneens laat Paulus de *ontkenning* van Jakobus geheel onaangeroerd, en moet zelfs worden aangenomen, dat hij er niets tegen zou gehad hebben, daar ook hij aan een werkeloos geloof, d. i. aan een geloof, dat uit het zijn zonder werken een niet-levend geloof blijkt te zijn, geen rechtvaardigende kracht zou hebben toegeschreven — hierbij geheel in het midden gelaten, of hij zulk een niet-levend geloof voor geloof zou hebben erkend [3]).

Nemen wij nu de *verklaring* van Paulus, dat de mensch alleen door het geloof in Jezus Christus gerechtvaardigd wordt. Zij kan beteekenen: óf dat men door het geloof, hetwelk geen werken heeft, óf dat men door het geloof, nog vóor het werken gedaan heeft, gerechtvaardigd wordt. Het eerste kan niet worden aangenomen, daar ook Paulus alleen aan het geloof, dat door de liefde werkende is, een rechtvaardigende kracht toeschrijft [4]).

1) Hoofdst. 2:10. 2) Hoofdst. 3:2 en 4:17.
3) Vgl. hierover bl. 492. 4) Gal. 5:6.

Het tweede moet alzoo de bedoeling zijn. Die *verklaring* geeft dan te kennen, dat de mensch uit aanmerking van zijn geloof, zijn geloof op zich zelf, het geloof nog vóor het werken gedaan heeft, het levend geloof, afgedacht van de werken, die daaruit zeker zullen voortkomen, omdat het daarvan de vruchtbare boom is, — voor een rechtvaardige verklaard en in de nieuwe verhouding van een δίκαιος tegenover God gesteld wordt.

Jakobus kan niet anders, dan het hiermede eens zijn, omdat hij het schriftwoord beaamt: „En Abraham geloofde God, en het is hem tot rechtvaardigheid gerekend", en alzoo aanneemt, dat het geloof van Abraham, het geloof op zich zelf, nog vóor het werken gedaan had, tot rechtvaardigheid gerekend werd, zoodat Abraham daardoor terstond in de nieuwe verhouding van een δίκαιος tegenover God werd gesteld. [1]) En nochtans *verklaart* hij, dat de mensch uit werken gerechtvaardigd wordt. Wat wil hij hiermede zeggen? Voorzeker niet, dat bij de hier bedoelde rechtvaardiging het geloof in het geheel niet in aanmerking komt. Want als hij over de werken spreekt, dan heeft hij daarbij in het oog de door het geloof gewerkte werken, werken, waardoor het geloof als een levend geloof openbaar wordt, en die uitingen zijn van het geloof: werken alzoo, waarin het geloof ligt opgesloten. Zijn ἐξ ἔργων is niet denkbaar zonder het geloof. Het sluit het geloof niet uit, maar bevat het in zich. Dit blijkt zeer duidelijk uit het 22ste vers, waar hij zegt, dat het geloof van Abraham uit de werken volmaakt is geworden. En eveneens uit de tegenstelling „en niet uit geloof alleen" van vers 24. Anders heeft deze tegenstelling geen zin, en zou Jak. hebben kunnen volstaan met te schrijven: „Gij ziet, dat een mensch uit werken gerechtvaardigd wordt", of ook: „Gij ziet, dat een mensch uit werken gerechtvaardigd wordt, en niet uit geloof."

---

1) Vgl. bl. 518.

Wij kunnen daarom veilig aannemen, dat Jak. om geen andere reden zegt, dat de mensch uit werken „gerechtvaardigd" wordt, dan omdat hij met die werken het geloof onafscheidelijk verbonden acht. De rechtvaardiging, waarvan hier sprake is, onderstelt alzoo noodwendig het geloof. Dit geloof is daarvan de onmisbare voorwaarde, al is het niet in de eerste plaats het geloof, waar het daarbij op aankomt, maar de werken.

Brengen wij nu in rekening wat wij verkregen hebben aangaande δικαιοῦσθαι, dan kunnen wij zeggen, dat volgens Jak. de mensch uit de door het geloof gewerkte werken de innerlijke zekerheid ontvangt, dat hij door God voor een rechtvaardige verklaard, en daarom ook behouden is. Wij hebben nu te onderzoeken, of Paulus dit toegegeven zou hebben.

Uit Rom. 4 : 11 zien wij, dat volgens Paulus Abraham van God een bijzonder *zegel* (σφραγίς) ontving, opdat hij de zekerheid zou hebben, dat hem zijn geloof waarlijk tot rechtvaardigheid gerekend was. Hier wordt wel niet over de werken gesproken, maar te ontkennen is het niet, dat hier door Paulus geleerd wordt, dat Abraham door iets, dat gevolgd is op de daad Gods, waardoor hij voor een rechtvaardige verklaard en in een nieuwe verhouding tot God gesteld werd, voor zich zelven de onbedriegelijke zekerheid kreeg van hetgeen in die Godsdaad lag opgesloten.

2 Cor. 1 : 22 zegt Paulus, dat God de gerechtvaardigden, immers de geloovigen, *verzegeld* (σφραγισάμενος), en hun het onderpand des Geestes gegeven heeft in hunne harten. En Efez. 4 : 30 heet het: „En bedroeft den H. Geest Gods niet, door welken gij *verzegeld* zijt (ἐσφραγίσθητε) tot den dag der verlossing." Ook op deze plaatsen is er geen sprake van de werken. Maar zij doen ons evenwel zien, dat volgens Paulus op de rechtvaardiging door het geloof een innerlijke zekerheid van de verkregen verlossing volgt; eene zekerheid, die door den H. Geest in het hart wordt gewrocht, en waardoor men de gewisheid met zich omdraagt, dat men behouden is.

Wij komen nu tot die plaatsen, waar Paulus de zaligheid in verband brengt met de werken. Rom. 8 : 13 zegt hij: „Want indien gij naar het vleesch (κατὰ σάρκα) leeft, zoo zult gij sterven, maar indien gij door den Geest de werkingen des lichaams doodt, zoo zult gij leven." Uit deze woorden blijkt, dat naar de voorstelling van Paulus de door het geloof gerechtvaardigden dân eerst zich zeker mogen houden van hunne zaligheid, wanneer zij in heiligheid des levens wandelen. Die zekerheid hangt dus samen met hetgeen Jakobus onder de „werken" verstaat.

Als Paulus 1 Cor. 6:9—13 ook hen, die hij tot de gerechtvaardigden rekent, vermaant om te bedenken, dat de onrechtvaardigen het Koninkrijk Gods niet beërven zullen, dan vloeit daaruit voort, dat hij de zekerheid van hunne zaligheid in nauw verband brengt met hunne werken.

2 Cor. 5:10 (vgl. Rom. 2 : 6) lezen wij: „Want wij allen moeten geopenbaard worden voor den rechterstoel van Christus, opdat een iegelijk wegdrage wat door het lichaam geschied is, naardat hij gedaan heeft: het zij goed, het zij kwaad." Met deze woorden, die de apostel als drangreden gebruikt, om de Corinthische christenen te vermanen, den Heer welbehagelijk te leven (zie vers 9), wijst hij hen op hunne werken als op datgene, waaruit zij konden opmaken, of zij al dan niet te vreezen hadden voor het naderend oordeel. Zoo vermaant hij hen ook, Hoofdst. 13:5—7, om uit hunne werken te onderzoeken, of zij eenigszins verwerpelijk waren.

Voorts vestig ik de aandacht op Rom. 2:13; Cor. 3: 13—15; 4:5; Gal. 5:18–26; 6:7—10; Efez. 5:1—8 en Philipp. 3:14—21. Van groote beteekenis is hier inzonderheid vers 5 en 6 van Gal. 5. Op deze plaats brengt Paulus „de hoop der rechtvaardigheid" (ἐλπίδα δικαιοσύνης, d. i. de hoop van bij het gericht vrijgesproken, en voor een rechtvaardige verklaard te zullen worden) wel in verband met het geloof, maar met zulk een geloof, dat door de liefde werkende is. En blijkens

den samenhang (zie vs. 13—15) maakt hij de zekerheid der „verwachting" van die hoop afhankelijk van die openbaringswijze van het geloof. Evenzoo leert ons het 24ste vers: „Maar die van Christus zijn hebben het vleesch gekruisigd met de bewegingen en begeerlijkheden", dat men uit den wandel, d. i uit de werken, kan nagaan, of men van Christus, en dus ook een gerechtvaardigde en behoudene is. Men vergelijke hierbij niet alleen menig woord des Heeren uit de Bergrede, maar ook plaatsen als 1 Joh. 1:6; 2:3 en 4; en 3:18 en 19.

Uit het gezegde zien wij, dat Paulus, terwijl hij uitdrukkelijk verklaart, dat de zondaar alleen door het geloof, d. i. door het levend geloof op zichzelf, nog vóor het werken gedaan heeft, en afgedacht van de werken, die het later doen zal, gerechtvaardigd wordt, desniettemin de zekerheid van de behoudenis niet alleen grondt op het getuigenis van den H. Geest in het hart, maar haar ook op ondubbelzinnige wijze in verband brengt met de werken. Ook leert ons de ervaring, dat de troost van de rechtvaardiging in den zin van Paulus niet genoten kan worden, dan door hem, bij wien het geloof door de liefde werkende is, en die zich toelegt op heiligheid des levens; en dat men dàn alleen met goed vertrouwen dien ontzaglijken dag, waarop aan een ieder zal worden vergolden naar zijne werken (Rom. 2:6), kan tegemoet zien, wanneer men de bewustheid met zich mag omdragen, dat het hart gericht is op het bewaren van Gods geboden, en dat men, niettegenstaande de blijvende onvolmaaktheid, de heiligmaking blijft najagen in de kracht van de goddelijke genade. Moet nu dit alles worden gestemd, dan volgt daaruit, dat er tusschen Paulus en Jak. slechts in de uitdrukking verschil bestaat, terwijl zij in de zaak zelve volkomen met elkander in overeenstemming zijn.

Hijkersmilde, Nov. 1883. D. C. Thijm.

De leer der conditioneele onsterfelijkheid.

III.

Is uit ons vorig artikel duidelijk gebleken dat zij, die de leer der conditioneele onsterfelijkheid als eene „nieuwe ketterij" aan de kaak gelieven te stellen, ons van hun eerbied voor historie op dit punt geen hoogen dunk kunnen geven, thans is de vraag aan de orde of deze voorstelling inderdaad als een verfoeielijke dwaling behoort verworpen te worden. De voorstanders van het hier besproken gevoelen kunnen voorzeker niet vrij uitgaan, wanneer elke afwijking van de eenmaal vastgestelde kerkleer, op de wijze van Tertulliaan, met afgoderij op één lijn moet gesteld en scherpelijk veroordeeld worden. Doch ieder die kennis genomen heeft van de wijze, waarop zij hun meening verdedigen, en tevens een rechtvaardig vonnis wil uitspreken, zal zich verplicht gevoelen tot de getuigenis dat zij althans getracht hebben de eigenlijke zonde van ketterij, d. i. het willen verdringen van de geopenbaarde waarheid door een subjectieve menschelijke gedachte, zoo veel mogelijk te vermijden. „Tot de wet en tot de getuigenis", zoo roepen zij eenparig met luider stemme. Bij hen geen streven om voor absolute waarheid zoetvoerige denkbeelden van minder streng zedelijk gehalte in de plaats te stellen. Geen transactie met de

begeerte van de kinderen dezer eeuw om de „ontzaglijkheid" der toekomende dingen weg te denken en weg te redeneeren. Geen frivole bestrijding van de algemeene voorstelling der eeuwige pijn. Zij wenschen schriftuurlijk te zijn in den vollen zin des woords, en zien zich op dit standpunt huns erachtens gedrongen tot de keuze tusschen verwerping van wat de Schriften omtrent den toestand des menschen na den dood getuigen en de meening dat de goddeloozen niet tot in eeuwigheid zullen blijven voortleven. Aan de eischen eener grammatisch-historische exegese willen zij in elk opzicht recht laten wedervaren. Voor Hem die de waarheid is, met ongehuichelden eerbied buigend, toonen zij zich bereid aan Zijn Woord een onwraakbaar gezag toetekennen en het gewicht van de uitspraken, die betreffende deze kwestie in de Schriften des O. V. gevonden worden, naar den maatstaf van het apostolisch Evangelie te bepalen. Met het aanhalen van een paar afzonderlijke teksten, die voor hun meening kunnen pleiten, geenszins voldaan, is het hun te doen om opsporing van de hoofdgedachte, die door de Heilige Schrift in haar geheel als grondslag van dit deel der Christelijke Eschatologie wordt aangezen „I confess", zoo schrijft Davis, ofschoon van meening dat de Bijbel op dit punt zich nergens tegenspreekt, „that whatever one single passage, or even two or three, might express respecting any disputed doctrine, I should adhere to the general tenor, or the evident drift, of the sacred writings" [1]). Wat wil men meer? Men bestrijde de voorstanders der conditioneele onsterfelijkheid naar hartelust, maar men betwiste hun het recht niet om naar den „general tenor" van de Heilige Schriften te vragen. Men heeft eenvoudig aantetoonen dat deze Schriften hen in 't ongelijk stellen en — zij zullen zich laten gezeggen. Is het ons dan om de instemming der meerderheid, en niet om waarheid te doen? Gij protestantsche

1) Endless sufferings. bl. 55.

theologen zijt van oordeel dat de Koran dwaalt, ondanks zijn ontzaggelijk succes, en dat het heirleger van Rabbijnen zich vergist wanneer het, op grond van een nauwkeurig onderzoek van de Schriften des O. V., weigert Jezus van Nazareth als Messias te eeren, en dat in de Christelijke kerk eeuwen, eeuwen lang het apostolisch beginsel van de rechtvaardiging door het geloof onder een massa valsche leeringen van eigen vinding bedolven bleef. Waarom zoudt gij het dan onmogelijk achten dat men met betrekking tot de voorstelling van 's menschen toestand na den dood, onder den invloed eener vreemde philosofie, op een dwaalspoor is geraakt? Ach, wij verwachten dat menigeen, die van de leer der conditioneele onsterfelijkheid kennis neemt, systematisch genoeg zal zijn om de bekentenis overtenemen van den man, dien de Genestet aldus laat spreken:

„Ja dat's wel waar, doch in 't systeem
Daar zou 't volstrekt niet deugen;
En dies — dat ik de vrijheid neem
Te zeggen: 't Is een leugen."

De aanhangers van deze leer zullen intusschen, door dat ijdel roepen weinig gedeerd, niet moede worden den eisch te herhalen: „Tot de wet en tot de getuigenis." Ook de tegenstanders van Kalvijn meenden dat hij kettersche nieuwigheden wilde invoeren, maar de heros van Genève schreef, in zijn brief aan den allerchristelijksten Koning der Franschen: „Dat zij onze leer eene nieuwe noemen, daarin doen zij God groot ongelijk, Wiens heilig Woord niet verdient van nieuwigheid beschuldigd te worden."

Terwijl wij ons dan nu gereed maken om de H. S. op dit punt te raadplegen, beginnen wij met de opmerking dat de onsterfelijkheid van den mensch nergens in den Bijbel uitdrukkelijk geleerd wordt. De zondaren worden niet beschouwd en toegesproken als wezens, die er

zich van verzekerd mogen of moeten houden dat hun leven nooit een einde zal nemen. Nergens worden zij, gelijk dit thans bij de Evangelieprediking veelvuldig geschiedt, voor het verlies van hun onsterfelijke zielen gewaarschuwd, of opgewekt om voor hun onsterfelijke zielen behoudenis te zoeken. Ofschoon het woord: „ziel" meer dan 1600 maal, zegge meer dan zestien honderd maal, in de H. S. voorkomt, vinden wij er nimmer het epitheton: „onsterfelijk" aan toegevoegd. David Wardlaw Scott bericht in zijn werk: „God misunserstood", dat verschillende prijzen, en daaronder één ten bedrage van duizend pond sterling, zijn uitgeloofd voor hem die aantoonde dat in den Bijbel de algemeene onsterfelijkheid van den mensch geleerd wordt; doch tot heden toe is het niemand gelukt het gevraagde bewijs te leveren. Slechts tweemaal, 1 Kor. 15:53 en 54, vinden wij van onsterfelijkheid met betrekking tot den mensch gesproken, en dan nog wel zóó dat de menschelijke natuur geacht wordt sterfelijk te zijn en eerst door de opstanding ἀθανασίαν aan te doen. En mogen wij nu niet met recht de aandacht vragen voor het feit dat in den ganschen Bijbel niet van de onsterfelijkheid der ziel gesproken wordt, in den zin waarin dat tegenwoordig geschiedt? Indien werkelijk de mensch buiten God een eindelooze marteling tegengaat, hoe is het te verklaren dat de Zoon van God niet met een enkel woord duidelijk, zonder beeldspraak, zóó dat er aangaande zijn bedoelen geen twijfel kon rijzen, de wereld op de namelooze verschrikking van dat eindelooze heeft gewezen? Zou ook niet de Heidenapostel, die zelf wel voor anderen van Christus wenschte verbannen te zijn, indien hij deze voorstelling had gedeeld, telkens en telkens weer door dezen schrik de menschen hebben trachten te bewegen tot het geloof? Men heeft er op gewezen dat ook het bestaan van God in de H. S. nergens met opzet is gekonstateerd. Doch hieruit volgt geenszins dat de gedachte aan algemeene onsterfelijkheid stilzwijgend ten grondslag ligt aan de

anthropologische, soteriologische en eschatologische beschouwingen, die wij in den Bijbel aantreffen. Want de onderstelling dat God is blijkt hier overal noodzakelijk te zijn; er is in den ganschen Bijbel geen enkele godsdienstige of zedelijke waarheid gepredikt die haar volle waarde zou behouden, indien God niet bestond. Doch de onderstelling dat ieder mensch eindeloos voortleeft is niet noodzakelijk in de H. Schriften, die hun volledige kracht en heerlijkheid behouden, ook al wordt door den lezer deze meening verworpen en die kunnen geschreven zijn, juist zooals wij ze bezitten, ook bijaldien de schrijvers dit gevoelen niet hebben gedeeld. Of kon misschien de afzonderlijke en uitdrukkelijke vermelding van de onsterfelijkheid der ziel overbodig geacht worden, omdat deze een postulaat der rede bleek te zijn? Maar de kwestie der eeuwen was immers deze: „indien de mensch sterft, zal hij nog leven, zal hij voortduren tot in eeuwigheid?" En, nog eens, indien Hij, die leven en onverderfelijkheid aan 't licht gebracht heeft, haar is komen oplossen in den zin, waarin de meesten haar thans opgelost wanen, waarom heeft Hij dan niet kort en goed, zóó dat er voor zijn eerlijken volgeling geen misverstand mogelijk ware, de onsterfelijkheid van alle menschen en met name het eindeloos voortleven der goddeloozen verkondigd?

Tegenover de gedachte dat de mensch nooit zou ophouden te leven staat de uitdrukkelijke verzekering der Schrift dat God alleen onsterfelijkheid bezit, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν (1 Tim. 6:16). Hiermede is, wij stemmen het toe, de mogelijkheid dat ook de mensch aan deze onsterfelijkheid deel ontvangt niet uitgesloten. De verklaring b.v. van Jezus dat niemand den Vader kent dan de Zoon, wordt niet teruggenomen. door hetgeen Hij aanstonds laat volgen: „en wien de Zoon het wil openbaren" (Matth. 11:27). Toch blijkt wel uit deze apostolische uitspraak dat de mensch, indien hij ook onsterfelijkheid bezit, deze niet heeft zooals God haar heeft, niet, om

met à Marck te spreken op „eene allenhalvige en onafhangelijke" wijze. De absolute onsterfelijkheid heeft God alleen. Gelijk Augustinus schrijft: „Nullo enim prorsus modo violat corruptio Deum nostrum; nulla voluntate, nulla necessitate, nullo improviso casu; quoniam ipse est Deus, et quod sibi vult bonum est, et ipse est idem bonum; corrumpi autem non est bonum" (Conf. Lib. VII, 6). Quoniam ipse est Deus, omdat Hij zelf αὐτός, God is. Aangezien nu de mensch niet zelf God is, behoort ook de goddelijke onmogelijkheid om door eenigerlei verderf te worden aangetast niet tot de van zijn natuur onafscheidelijke eigenschappen. „Deus enim essentiâ est immortalis, non participatione" (Theodor. Dial. III). Moet dus den mensch onsterfelijkheid worden toegekend, dan bezit hij deze in elk geval slechts „participatione," niet anders dan door mededeeling. En het is de vraag of volgens de H. S. deze mededeeling van Gods wege aan ieder mensch zonder uitzondering geschiedt, dan wel alleen aan hen, die gehoorzamen aan de zedelijke orde, welke God den mensch heeft gesteld om, na de verdorvenheid, die door de begeerlijkheid in de wereld is, te zijn ontvloden, der goddelijke natuur deelachtig te worden.

Het is bekend dat de voorstellingen, die de Israëlieten zich van het toekomend leven hebben gevormd, niet gemakkelijk kunnen beschreven worden. Even gewaagd als de bewering, dat alle geschriften des O. V. van overtuigingen doordrongen zijn, welke tot het geloof moesten leiden, dat des menschen geest eeuwig is, komt ons de meening voor, dat voor het geloof aan persoonlijke onsterfelijkheid in den gedachtenkring en in het godsdienstig ideaal van Israël geen plaats zou te vinden zijn. Wel treedt voor de beteekenis van het „volk" van Israël, die van het individu op den achtergrond en wordt allereerst de aandacht gevestigd op de leiding van dat volk in zijn geheel, op de taak die het naar de bedoeling Gods in de wereld te vervullen heeft, op de heerlijke godsgedachte die het in zijn ontwikkeling zal verwezentlijken — doch

hieruit volgt niet, gelijk b. v. Pfleiderer wil, dat God zich uitsluitend met het volk als zoodanig bemoeit en niet met den enkele en dat diens persoonlijke gezindheid nooit in aanmerking komt. Juist aan de macht der persoonlijkheid wordt, inzonderheid in de profetische geschriften, een groote beteekenis toegekend. En veel meer dan in eenigen anderen godsdienst draagt het religieuse leven van den echten Israëliet den stempel van het persoonlijke, ja mag dit een eigenaardigheid van zijn godsdienstige aandoeningen worden genoemd, dat hij zich bewust is zelf in betrekking te treden tot den persoonlijk levenden God. Het is natuurlijk hier de plaats niet alle uitspraken in de Schr. des O. V., waarin sommigen de hoop der onsterfelijkheid uitgesproken vinden, aan een exegetisch onderzoek te onderwerpen. En het ligt evenmin op onzen weg nategaan of men aan de andere zijde geslaagd is in het pogen om ook bij den innig godvruchtigen Israëliet het gemis van de hope op voortleven na den dood voldoende te verklaren. Toegestemd dat aan sommige uitspraken in de Schr. des O. V. de onderstelling ten grondslag ligt dat het bestaan van den mensch met het sterven een einde neemt, het zal tevens, naar ons bescheiden oordeel, hoogst moeielijk blijven aan te toonen dat Israëls vromen, die onwrikbaar vast vertrouwen, dat hun leven op heerlijkheid zou uitloopen, bij deze heerlijkheid niet aan een zaligen levenstoestand aan gene zijde van het graf hebben gedacht. Van een bijzondere goddelijke openbaring op dit punt wordt geen melding gemaakt. En de hope der eeuwigheid is dan ook in het O. V. nergens als dogma beschouwd. In de hoogste momenten des godsdienstigen levens geboren, schijnen de vromen onder Israël haar oorspronkelijk niet als theorie maar als onmiddelijk gevoel te hebben bezeten, dat zich van zelf bij de vorming van hun verwachtingen aangaande de toekomst liet gelden, zonder dat zij een nadere beschrijving of nauwkeurige ontleding van dit besef hebben beproefd. En langzamerhand, on-

der allerlei invloeden, heeft zich dit sluimerend voorgevoel tot een welbewuste overtuiging en bepaalde voorstelling ontwikkeld [1]). Als van Henoch in de Mozaïsche oorkonde wordt medegedeeld dat hij niet meer was, omdat God hem wegnam, zullen wij hieronder toch wel iets anders hebben te verstaan dan dat hij ophield te bestaan. „In 't geloof," zoo getuigt de brief aan de Hebreërs omtrent de aartsvaders, „zijn deze allen gestorven, de beloften niet verkregen hebbende, maar hebben deze van verre gezien en geloofd en omhelsd, en hebben beleden dat zij gasten en vreemdelingen op de aarde waren. Want wie zulke dingen zeggen, betoonen klaarlijk dat zij een vaderland zoeken. En indien zij aan dat vaderland gedacht hadden, waarvan zij uitgegaan waren, zij zouden tijd gehad hebben om wedertekeeren; maar nu zijn zij begeerig naar een beter, dat is naar het hemelsche." (XI: 13—16.) Mozes was onderwezen in alle wijsheid van de Egyptenaren, wier godsdienstige denkbeelden geheel door de hope der onsterfelijkheid werden beheerscht, en het zou al zeer vreemd zijn, om met White te spreken, zoo deze wetgever van Israël aan de vernietiging van Abraham, Izak en Jakob had geloofd, terwijl aan gene zijde van den Nijl onder elke pyramide een monarch rustte, die in de vaste hope des toekomenden levens was ingesluimerd. Dat hij de idee van onsterfelijkheid bij de Egyptenaren met allerlei mythische voorstellingen verbonden vond, behoefde hem niet, gelijk men beweerd heeft, te verhinderen haar in zijn godsdienstigen gedachtenkring optenemen. Uit het verbod om dooden

---

1) „In Veteri Testamento resurrectionis veritas obscurius fuit adumbrata, ita tamen, ut Deus documenta quaedam dederit, se homines etiam post mortem diligere, ipsisque benefacere velle: quamquam et fatendum, plures quae ex Veteri Testamento huc referri solent sententias, magis per accomodationem, aut secundum sensum mysticum, aut subtili quâdam argumentatione, omnibus non obviâ, huic negotio applicari, quam resurrectionem evidenter et ex vi literae seu sensus literalis, probare." Ph. à Limborch, Theol. Christ., Lib. VI Cap. XI.

opteroepen en te ondervragen blijkt duidelijk dat aan de afgestorvenen een voortbestaan, zij het dan ook als bleeke schimmen in den Sjeool [1]), werd toegekend. „Want ik weet," roept Job uit, „mijn Verlosser leeft, en hij zal de laatste over het stof opstaan; en als zij na mijne huid dit doorknaagd zullen hebben, zal ik uit mijn vleesch God aanschouwen, denwelken ik voor mij aanschouwen zal, en mijne oogen zien zullen, en niet een vreemde." (Hoofdst 19:25 v.) En naar de meening der beste exegeten spreekt de bekende lijder hier niet de hope uit op een verschijning van God tot zijne rechtvaardiging in dit leven, maar wel degelijk de overtuiging dat hij, die in onschuldig lijden een jammerlijken dood is gestorven, toch zeker na zijn dood de zaligheid Gods zal deelachtig worden. Dat eindelijk de gedachte aan de opstanding der dooden bij Israël na de ballingschap levendig was, afgezien van de vraag of deze gedachte haar ontstaan aan den invloed van den Parzischen godsdienst te danken had, zal wel door niemand worden betwijfeld, evenmin als iemand zal ontkennen dat deze opstanding in het boek Daniël (Hoofdst. XII: 2 v.) uitdrukkelijk wordt geleerd.

Met dit al is van een natuurlijke onsterfelijkheid of van een eindeloos voortleven der goddeloozen na den dood in de Schr. des O. V. geen melding gemaakt. Men kan niet gelooven dat Israëls vromen nu en dan in krachtige taal de hope des eeuwigen levens zouden uitgesproken hebben, omdat op andere plaatsen deze hoop beslist ontkend wordt. Maar dit bezwaar valt weg zoo men slechts de oud-testamentische schrijvers niet de socratische idee van een onsterfelijke ziel opdringt, en het onderscheid in het oog houdt, dat ook hier gemaakt wordt tusschen menschen, die na den dood worden opgenomen in heerlijkheid krachtens hunne gemeenschap

---

1) De afleiding van het woord „Sjeool" is onzeker; misschien komt het van שָׁאַל vragen, de plaats waarnaar men te vergeefs vraagt, die onbekend is.

met den levenden God en anderen, die, juist omdat zij dezen levenden God hebben verworpen, geen leven en zaligheid hebben te wachten aan gene zijde des grafs. De vromen, die daar wonen in het midden der Psalmen Israëls, zoeken geen afgetrokken bewijsgronden voor hun onsterfelijkheid; zij vertrouwen in heerlijke opgetogenheid dat de Heere Heere hun ziel bewaren zal eeuwiglijk en altoos; voor hun diep religieus besef is de tegenstelling tusschen dood en leven, in den gewonen zin, weggevallen en alle vrees, ook de vreeze des doods, volkomen overwonnen. Maar dit zegevierend levensgevoel ontbreekt bij hen, die vreemd blijven aan den roem des geloofs: „De Heer is mijn licht en mijn heil, voor wien zoude ik vreezen? De Heer is mijn levenskracht, voor wien zoude ik vervaard zijn?" Op hen rust het vonnis des doods. En elk uitzicht op leven en heerlijkheid is hun hiermede benomen. „De ziel, die zondigt, zal sterven." „En wanneer de goddelooze zich bekeert van zijne goddeloosheid, die hij bedreef, en recht en gerechtigheid oefent, zoodat hij zijne ziel in het leven behoudt; dan heeft hij immers toegezien, en zich bekeerd van alle zijne ongerechtigheden, die hij bedreef." „Werpt weg van u alle uwe overtredingen, waarmede gij overtreden hebt, en vormt u een nieuw hart en een nieuwen geest; want waarom zoudt gij sterven, o huis Israëls [1]?" Aan het goede is onafscheidelijk het leven verbonden, aan het kwade de dood (Deut. 30 : 15). De dood wordt beschreven als een toestand van niet-zijn, van donkerheid, van vergetelheid. „Zijn niet mijn dagen weinig? Laat af, laat af van mij, dat ik mij een weinig nog verkwikke!

1) Ezech. 18 : 21, 31. Pétavel-Olliff teekent hierbij aan: „Om in overeenstemming te zijn met de traditioneele orthodoxie had Ezechiel zich aldus moeten uitdrukken: De ziel, die zondigt, zal altijd in martelingen leven. Als de rechtvaardige ziel zich afkeert van zijn gerechtigheid, zal zij eeuwiglijk gemarteld worden. Bekeert u, opdat de ongerechtigheid geen eeuwige ellende over u brenge, want ik heb geen lust in de eindelooze smarten van onsterfelijke schepselen." La fin du mal, bl. 124.

Eer ik heen ga en niet wederkeere, naar 't land der duisternis en schaduwe des doods; het land der akelige donkerheid, des eeuwigen nachts; der doodschaduw, waar geen lichtstraal schijnt; en welks dageraad is als de donkerste nacht" (Job. 10:20—22). Er is geen hope der opstanding overgebleven. „Gelijk een damp verdwijnt en henenvaart, zoo daalt de mensch in het doodenrijk, en komt niet weder opwaarts; hij keert niet weêr terug naar zijn huis; de plaats, waar hij was, erkent hem niet meer" (Job 7:9, 10). Zij slapen den slaap des eeuwigen doods. „Maar een man sterft, dan ligt hij krachteloos daar neêr! en als de mensch den geest geeft, waar is hij? De wateren vervlieten uit een zee; rivieren droogen uit en worden land; maar de mensch blijft liggen, en hij staat niet op! al verouderen zelfs de hemelen, zij ontwaken níet, noch worden wakker uit hunnen slaap" (Job 14:10—12). Daar is geen gedachte en gewaarwording meer. „Want in den dood is Uwer geen vermelding; in 't schimmenrijk, wie looft U daar?" (Ps. 6:6 vgl. Ps. 88: 11 en 13. Ps. 30:10). „Als schapen worden zij naar 't doodenrijk met troepen heen gedreven, de dood is hun herder! Aan genen morgen heerschen over hen de vromen; terwijl hun bloeiende gedaante is weggerot, en 't schimmenrijk hunne eng begrensde woning! Maar God zal mijne ziel van het geweld des grafs verlossen, want Hij zal mij opnemen" (Ps. 49:15 en 16)[1]).

Het is de moeite waard ook de apocriefe boeken des O. V. op dit punt te ondervragen. Ook hier vinden wij de voorstelling van een schaduwachtig bestaan der Re-

1) De Wette meent dat men natuurlijk (!) deze woorden slechts van een vroegtijdigen dood heeft te verstaan. Doch v. d. Palm teekent hierbij aan: „Zoo men de uitzigten in het toekomend leven van dezen Psalm wil uitsluiten, moet men aan dit vers dezen zin geven: „God zal mij hen doen overleven, omdat Hij mijnes zich aantrekt." Zoo zou dan de dichter de allerkrachtigste uitdrukkingen hebben gebezigd, om de allerflauwste en gemeenste zaak aan te duiden, en daarbij nog ten deele onzin spreken!" Reeds vs. 11, men zie dit niet voorbij, heeft de dichter vermeld dat wijzen en dwazen, vromen en boozen gelijkelijk aan den dood onderworpen zijn.

faïm in de onderwereld terug, terwijl slechts in den tijd der Makkabeën, in de onderstelling dat de Messiaansche periode spoedig zal aanbreken, de gedachte aan eene opstanding uit de dooden wordt uitgesproken. „In het doodenrijk", zegt Jezus Sirach, „is geen vermaak (τρυφήν) te vinden" (14:16). „Van de dooden hoort men geen lofverheffing, evenmin als van dien, die niet is" (17:23). „De mensch kan toch niet altijd onder de menschen blijven, want de Zoon des menschen is niet onsterfelijk" (ὅτι οὐκ ἀθάνατος υἷος ἀνθρώπου) (17:26). „Al wat uit de aarde is, moet tot de aarde wederkeeren; zoo ook de goddeloozen, die uit den vloek zijn, tot het verderf" (εἰς ἀπώλειαν. 41:13). „De straf van deze zal zijn vuur en worm" (7:17), bij welke uitdrukking wij echter niet aan een straf na den dood te denken hebben, maar aan den dood zelf, omdat de lijken òf verbrand, òf door de wormen verteerd werden. In het boek Judith lezen wij iets dergelijks, Hfdst. 16:17: „Wee den volken, die opstaan tegen mijn geslacht! de Heer, de Almachtige zal wraak over hen oefenen ten dage des gerichts; om hun vleesch aan vuur en gewormte ten prooi te geven (δοῦναι πῦρ και σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν); dat zij eeuwig van smarte kermen (καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος). Hier is dus gezegd — men denke aan Mark. 9:48 — niet dat de ziel of de geest des menschen, maar dat het vleesch der goddeloozen aan het vuur en de wormen zal worden overgegeven. Terwijl aangaande de bedreiging: zij zullen eeuwig van smarte kermen, dient opgemerkt, dat de Vulgaat vertaalt: „urantur" en dus voor κλαύσονται: καύσονται gelezen heeft. In een andere oude Latijnsche vertaling vinden wij: „comburantur." De zin zou dan deze zijn: „in smart zullen zij tot in eeuwigheid verbrand worden."

Opmerking verdienen inzonderheid de voorstellingen aangaande den toestand na den dood in het boek der Wijsheid uitgesproken. God heeft den mensch tot onverderfelijkheid (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) geschapen (2:23). God

heeft den dood niet gemaakt en heeft geen lust in den ondergang (*ἐν ἀπωλείᾳ*) der levenden (1 : 13). Door den nijd des duivels is de dood in de wereld gekomen (2 : 24). De gerechtigheid is niet aan den dood onderworpen (1 : 15). Terwijl de goddeloozen aan den dood onderworpen zijn, hebben de rechtvaardigen, ook al schijnen zij in de oogen der dwazen te sterven, een volkomen hope der onsterfelijkheid (3 : 4). Want de betrachting der wetten is verzekering der onverderfelijkheid, en de onverderfelijkheid voert tot de nabijheid van God (6 : 18 en 19). De goddeloozen hebben geen hoop (2 : 18). Hun eerloos lijk zal eeuwiglijk tot een smaad zijn onder de dooden (4 : 19). Tot het uiterste toe zullen zij verwoest worden (*ἕως ἐσχάτου χερσωθήσονται*). Voorwaar! de hoop der goddeloozen is als stof, door den wind voortgedreven; en als dunne jachtsneeuw van den stormwind voortgejaagd; en als rook door den wind verstrooid; of gelijk men den gast vergeet, die slechts één dag heeft vertoefd. Maar de rechtvaardigen leven eeuwiglijk; hun loon is bij den Heer, en de Allerhoogste draagt zorg voor hen (5 : 15 en 16). Vooral de tegenstelling is zeer merkwaardig. In het tweede boek der Makkabeën wordt een soortgelijke voorstelling aangetroffen. In de geschiedenis van den marteldood der zeven broeders met hunne moeder, sterft de tweede zoon met de verklaring op de lippen, dat hij tot een opstanding des eeuwigen levens zal opgewekt worden; de derde spreekt zelfs de hope uit dat hij zijne ledematen van God zal terug ontvangen; maar de vierde, die insgelijks met hoop en verwachting op God den dood te gemoet gaat voegt Antiochus Epiphanes toe: „doch voor u zal geen opstanding zijn" (*σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται*, 7 : 14).

De Farizeën hebben, gelijk bekend is, het geloof aan onsterfelijkheid, in den zin van min of meer zinnelijke opstanding, als dogme vastgesteld. Al heeft veel van hetgeen Josephus hieromtrent vermeldt, waarschijnlijk betrekking op den toestand die, naar de meening der

Joden, aan de messiaansche opstanding voorafging, zooveel is zeker, dat volgens de Farizeën elke menschenziel onsterfelijkheid bezit, terwijl die van de goeden in een ander lichaam overgaat, maar die van de goddeloozen met eeuwige straf wordt getuchtigd [1]). Hieruit volgt echter niet dat dit begrip ook reeds in het kader van de godsdienstige denkbeelden der oude Israëlieten een plaats zou gevonden hebben. En men behoeft zich, om de onjuistheid van deze gevolgtrekking aan te wijzen, niet te behelpen met de uitvlucht dat Josephus op dit punt onvertrouwbaar is en zijn eigen wijsgeerige denkbeelden aan de Farizeën zou hebben toegekend. Immers de Farizeën namen niet enkel tot eene allegorische Schriftverklaring de toevlucht, maar beriepen zich ook tot staving van hunne meeningen aangaande den toestand na den dood, juist omdat zij deze niet voldoende in de Schriften des O. V. bevestigd vonden, op de traditie תּוֹרָה שֶׁל פֶּה, die sedert Mozes getrouw zou voortgeplant zijn. Bovendien vergete men niet dat de Sadduceën, die het gezag van de overlevering loochenden, en zich streng aan de wet van Mozes in letterlijken zin wilden houden, de gedachte aan onsterfelijkheid en vergelding na den dood ganschelijk hebben verworpen [2]).

Wij keeren thans tot de H. S. terug en vragen of de gedachte aan algemeene onsterfelijkheid ten grondslag ligt aan de anthropologische beschouwingen, welke hier worden aangetroffen. Gewoonlijk beroept men zich allereerst op de godeverwantschap, den mensch toegekend. Doch het is duidelijk dat men hier niet volstaan kan met de eenvoudige sluitrede: „God heeft den mensch naar zijn beeld gemaakt; God heeft onsterfelijkheid; dus bezit

1) Bell. Jud. II. 8. 14. *ψυχὴν πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν τῶν φαυλῶν ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.*

2) Bell. Jud. II. 8. 14. *Σαδδουκαῖοι ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσιν.* Vgl. Matth. 22: 24; Hand. 23: 6; 24: 15; Jos. Ant. XVIII. 1, 4.

de mensch, deze onsterfelijkheid ook." De onjuistheid dezer redeneering springt aanstonds in 't oog, wanneer wij een even logisch of even onlogisch syllogisme er naast stellen, b. v.: „God heeft den mensch naar zijn beeld gemaakt; God is almachtig, derhalve is de mensch ook almachtig." Alles hangt hier af van het antwoord op de vraag wat voor het beeld van God in den mensch moet gehouden worden. En, afgezien van de wijze waarop ieder voor zich meent deze kwestie te moeten oplossen, dient aangetoond te worden dat, volgens de H. S. de absolute onsterfelijkheid van den mensch behoort tot het beeld Gods, waarnaar hij geschapen is. Zoolang deze aanwijzing ontbreekt, en tot hiertoe hebben wij haar te vergeefs gezocht, kan een beroep op Gen. 1 : 26 en 27 geen grond voor het geloof aan deze onsterfelijkheid opleveren [1]). Om dit beroep als zoodanig met recht te doen gelden, zou voorts moeten bewezen zijn, niet enkel dat de mensch door de zonde dit beeld niet verloren heeft, maar tevens dat hij het, altijd volgens de H. S., niet verliezen kan, ook bijaldien hij nooit van de zonde verlost werd en, na den dood des lichaams, bij voortduring en bij toeneming aan hare ontbindende macht onderworpen bleef.

Een grond voor de meening dat de mensch door God onsterfelijk geschapen zou zijn, hebben velen gezocht in

---

1) In het boek der Wijsheid, Hfdst. II : 23, wordt gezegd: ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. „Want God heeft den mensch tot onverderfelijkheid geschapen, en hem tot een beeld van zijn eigen wezen gemaakt." 'Επ' ἀφθαρσίᾳ... Het kan zijn dat de schrijver hier twee verschillende gedachten heeft willen uitdrukken, èn dat de mensch tot onsterfelijkheid, èn dat hij tot het beeld van Gods eigen wezen geschapen is; en hieruit volgt dus dat, naar zijn meening, het geschapen zijn tot onverderfelijkheid van het gemaakt zijn tot een beeld Gods moet onderscheiden worden. Maar ook indien dit niet het geval is, en de schrijver heeft willen te kennen geven: „alzoo" of „daarmede" heeft Hij hem tot een beeld van zijn eigen wezen gemaakt — dan is wel gezegd dat het geschapen zijn t o t onverderfelijkheid, maar nog niet dat de onverderfelijkheid zelve tot het beeld van Gods wezen behoort.

Gen 2 : 7, waar gezegd wordt dat God den adem des levens in zijne neusgaten geblazen heeft en alzoo de mensch is geworden tot een levende ziel. Hiertegen valt optemerken, dat in Genesis niet enkel aan den mensch, maar ook aan de dieren een adem des levens, een levenwerkende adem wordt toegekend. נִשְׁמַת חַיִּים in Hfdst. 2 : 7 komt overeen met רוּחַ חַיִּים in Hfdst. 6 : 17 en 7 : 15. Alle vleesch, waarin een geest des levens is, zal door den watervloed verdorven worden. Van alle vleesch, waarin een geest des levens is, komt er een tot Noach in de ark. In Hfdst. 7 : 22 zijn zelfs de zoo even genoemde uitdrukkingen samengevoegd: נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים: „al wat een adem des geestes des levens in zijne neusgaten had, van alles wat op het drooge was, is gestorven.” Hieruit blijkt dus dat de mensch door het bezit van den adem des levens op zich zelf, niet van de overige schepselen dezer aarde is onderscheiden. En wat aangaat de mededeeling dat hij geworden is tot een levende ziel.... Welnu, mede van de dieren wordt niet slechts ondersteld dat zij een levende ziel bezitten (Gen. 1 : 30; 9 : 15), maar zij zelve worden als levende ziel aangeduid (Gen. 1 : 21, 24; Gen. 9 : 10), even als ook Openb. 16 : 3 van alle levende ziel (πᾶσα ψυχὴ ζωῆς) die in de zee is, gesproken wordt. Gelijk bij de dieren (Lev. 17 : 11), vindt ook de ziel des menschen, volgens de voorstelling in het O. V., haren zetel in het bloed (Gen. 9 : 5). Een nauwkeurige onderscheiding tusschen רוּחַ en נֶפֶשׁ kan niet of anders hoogst moeielijk gemaakt worden. Ook in de dieren is רוּחַ חַיִּים (Gen. 6 : 17; 7 : 15); zij leven door den Geest Gods (Jes. 34 : 14; Ps. 104 : 30); zij hebben met den mensch éénerlei adem וְרוּחַ אֶחָד לַכֹּל (Pred. 3 : 19). Uit Richt. 15 : 19 en 1 Sam. 30 : 12 blijkt dat רוּחַ in den zin van נֶפֶשׁ kan gebruikt en hiermede slechts het psychische levensbeginsel, anima, kan aangeduid worden. Hiertegenover staan echter andere plaatsen, waar bij נֶפֶשׁ aan iets meer of aan iets anders dan aan dit dierlijk levensbeginsel moet gedacht worden. Wij

beweren dan ook niet, dat de mensch, naar de bedoeling van Gen. 2 : 7, door de kracht van den adem Gods, geheel in denzelfden zin en dezelfde mate als de dieren den levensadem ontvangen heeft. Uit de mededeeling dat God den mensch afzonderlijk, in onderscheiding van de dieren, den levensadem in zijne neusgaten heeft geblazen, blijkt veeleer dat de mensch hierin een uitnemend voorrecht boven de andere schepselen der aarde verkreeg, en hem nog een hoogere dan physische levenskracht is medegedeeld. Maar wij ontkennen, dat in genoemde plaats de schepping van den mensch als onsterfelijk wezen zou geleerd zijn. Zij laat zeer goed ruimte voor eene voorstelling als b. v. die van den Prediker, dat de geest des menschen bij den dood wederkeert tot God, die hem gegeven heeft, m. a. w. dat het deel van den adem Gods, waaraan voor een tijd in de wereld een individueel bestaan is geschonken, met het sterven weder door God tot zich getrokken wordt en zich weder met zijn levensadem vereenigt, terwijl geheel in 't midden gelaten is of aan het voortleven van den geest, die individueel bestaan heeft, moet gedacht worden. „Vermöge des in seine Nase gehauchten Gottesodems," schrijft Karl Budde, in zijn onlangs verschenen en voor de kwestie van den Pentateuch belangrijk werk: „Die Biblische Urgeschichte," S. 61, „lebt der Mensch und muss solange leben, als dieser Odem in ihm ist. An sich kann derselbe nicht vergänglich sein, nur an Gottes Willen liegt es, wie lange er ihn im Menschen lassen will. Damit ist Anlage zur Unsterblichkeit gegeben, so lange nicht Gott durch einen allgemeinen Widerruf das Gegentheil festsetzt." En op de volgende bladzijde: „Ihm ist zunächst bedingungslos der belebende Odem Gottes eingeflöst worden, und so bleibt es dabei, dasz er nicht sterben kann, also der Anlage nach unsterblich ist, bis diese Bedingung gesetzt, Gottes Odem widerrufen wird."

Blijkt uit Matth. 10:28 dat de onsterfelijkheid tot de natuur des menschen behoort? De Heiland zegt tot zijne

discipelen: „Vreest niet voor hen, die het lichaam dooden, doch de ziel niet kunnen dooden; maar vreest veeleer hem, die èn ziel èn lichaam kan verderven in de hel" (vgl. Luk. 12:4 en 5). Overeenkomstig deze uitspraak dient dus erkend, dat de ziel des menschen door hen, die het lichaam dooden, niet kan gedood worden en na den dood des lichaams blijft voortbestaan. Doch hieruit volgt niet dat de ziel van den mensch een onsterfelijke geest is die, wanneer en nadat het lichaam gedood is, niet kan gedood worden [1]). Wanneer wordt toegestemd dat de ziel van den mensch niet kan gedood worden door hen die het lichaam dooden, is hiermede nog niet verklaard dat deze ziel door niemand anders, onder geen enkele omstandigheid, aan den dood kan onderworpen worden. In het tweede gedeelte van zijn uitspraak geeft de Heiland dan ook de verzekering, dat er wel degelijk Iemand is, die èn ziel èn lichaam kan verderven in de hel. God, niet de duivel [2]), God kan ziel en lichaam na de opstanding der dooden aan het verderf in de Gehenna overleveren. Of, omdat in het eerste deel van vs. 28 van het dooden des lichaams op aarde gesproken wordt, God kan het lichaam dooden aan deze en de ziel verderven aan gene zijde des grafs, waarbij aan de Gehenna in dubbelen zin als strafplaats, zoowel aan deze als aan gene zijde des grafs, moet gedacht worden. In elk geval staat hier de machteloosheid der menschen tegenover de macht Gods. Gene kunnen de ziel niet dooden. Deze kan die ziel wel verderven. En hieruit blijkt dus dat de begrippen „dooden" en „verderven" of „dood" en „verderf" zoo al niet identiek, dan toch zeer nauw aan elkander verwant zijn. Het gaat althans

---

1) Zoo b.v. Coccejus: „De Leere van het Verbond en Testament Gods," bl. 372, „maar de siele van den mensch is een onsterfelijke geest, die, wanneer het lichaam gedood word, niet kan gedodet worden." Met deze opmerking meent hij het gevoelen der Socinianen te hebben weêrlegd.

2) Vgl. Wessel Gansfort, Wetensch. bijdr., 2e jaarg., 1e st. bl. 139 en verv.

niet aan de uitdrukking „verderven", als tegenstelling van „dooden" op te vatten, in een beteekenis, die elke gedachte aan „wel dooden" buitensluit en noodzakelijk een eindeloos voortleven onderstelt. Niet in figuurlijken, maar in letterlijken zin wordt van het dooden des lichaams gesproken, welnu! men late het paralellisme van deze uitspraak tot zijn recht komen en zoeke ten minste geen vooroordeel in de exegese van hen, die zich aan den letterlijken zin ook van verderven (*ἀπολέσαι*) der ziel wenschen te houden [1]). Zooveel is zeker, dat zij die meenen dat de mensch buiten God nooit sterven, nooit omkomen kan, zich voor hunne meening niet met vrucht op deze uitspraak van Jezus kunnen beroepen, zoolang men althans nog behoort te onderscheiden tusschen de vervulling van de bedreiging: „ik zal u verderven!" en de vervulling van de belofte: „ik geef u het eeuwige leven!"

Ook aan Luk. 20:37 en 38 (vgl. Matth. 22:23—33; Mark. 12:18—27) kan geen argument voor de leer der algemeene onsterfelijkheid ontleend worden. Op de vraag van de Sadduceën (vs. 33) antwoordt Jezus dat zij, die waardig geacht worden de toekomende eeuw en de opstanding uit de dooden te verwerven, niet huwen noch uitgehuwelijkt worden. Hij verzekert voorts dat deze niet meer kunnen sterven, èn omdat zij den engelen gelijk zijn, èn omdat zij kinderen Gods zijn, als kinderen der opstanding. Maar dit kan toch niet op alle menschen worden toegepast. Veeleer laat zich uit dit gezegde des Heeren afleiden, dat zij die *niet* aan de engelen gelijk worden en *geen* kinderen Gods zijn, ook *niet* aan de sterfelijkheid zullen worden ontheven. De meening dat in vs. 35 geheel in 't algemeen van de opstanding der dooden zou gesproken zijn en *καταξιωθέντες* niet een zedelijke

1) Gorter schrijft in de N. Jaarb. v. Wet. Theol. 3e dl. 4e st., als hij deze plaats vermeldt: „hier wordt alleen gezegd, dat de menschen onze ziel niet dooden, vernietigen kunnen" (bl. 611).

voorkeur, maar een lotswisseling zou te kennen geven, wordt weêrlegd door de eenvoudige opmerking dat, blijkens vs. 36, het verwerven van de toekomende eeuw en de opstanding uit de dooden (vs. 35) als een voorrecht bepaald van Gods kinderen moet worden beschouwd. In vs. 37 spreekt J. niet van de onsterfelijkheid, maar van de opstanding uit de dooden. Abraham, Izak en Jakob leven voort, en de opstanding in de toekomende eeuw zal de noodzakelijke voltooiing van dat voortleven zijn [1]). „Quorum Deus est Deus, illi vivunt; Abrahami, Isaaci et Jacobi Deus est Deus; ergo illi vivunt, et quum nondum revixerint corpore, necesse est, ut suo tempore sint corporibus excitatis revicturi" (Beza). Het is duidelijk dat Jezus dus hier in geenen deele het eindeloos voortbestaan van alle menschen geleerd heeft.

In de H. S. wordt de dood als een gevolg van de zonde voorgesteld. De eerste mensch is sterfelijk geschapen, niet zóó dat zijn natuur de noodzakelijkheid, maar zóó dat die natuur, gelijk het woord „sterfelijk" toch ook eigenlijk te kennen geeft, de mogelijkheid van sterven, en dus ook de mogelijkheid van niet-sterven in zich sloot. Indien de gemeenschap met God, de Bron van alle leven, niet ware verbroken, zou hij zich krachtens die gemeen-

---

1) White schrijft, bl. 135 „Volgens de voorstelling van den Zaligmaker, was de van het lichaam van Abraham gescheiden geest Abraham niet, maar een van de bestanddeelen zijner natuur. Doch hij die sliep in de spelonk van Machpela was bestemd om te herleven; daarom kon God zich zijn God noemen. Alzoo leven Hem allen die, ofschoon zij gestorven zijn, tot een eindeloos leven zullen opstaan."

Lightfoot teekent bij Luc. 20:37 aan: „quae verba reverâ resurrectionem comprobant, si secundum se considerentur; sed multo clarius si referantur ac comparentur ad ipsorum Judaeorum doctrinam et mentem. (Spec. in Exod.) (I, 165).

Herinnering verdient hier ook de aanmaning van Justinus Martyr in zijn Dialogus cum Tryphone Judaeo, om hen niet voor Christenen te houden, die den God van Abraham, Izak en Jacob lasteren, zeggende *μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν, τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν.*

schap eeuwig leven hebben verworven. De mogelijkheid van sterven zou dan zijn opgeheven, en voor het blijvend bezit des eeuwigen levens, d. i. voor de onmogelijkheid om te sterven hebben plaats gemaakt. Het posse non mori zou tot het non posse mori zijn verheven. „Seiner Gottverwandtschaft und Gottähnlichkeit entsprechend war der Mensch bestimmt und befähigt, in der steten unmittelbaren Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott, dem Quell alles Lebens, immer neue Lebenskräfte einzuathmen, und so seine Seele sammt dem Leibe immer mehr durchgeistend, sie allmählig zu einer höheren (himmlischen) Sphäre des Seins und Lebens geeignet zu machen" [1]). Maar de mensch weigert zich in gehoorzaamheid aan Gods wil van het bezit des eeuwigen levens te verzekeren. De goddelijke bedreiging: „ten dage als gij van dien boom eet, zult gij den dood sterven!" wordt in den wind geslagen en, helaas! helaas! luisterend naar dat ellendig slangengeschuifel van de macht des verderfs, die haar satanisch „neen" tegenover het „ja" van God Almachtig durft stellen, verscheurt hij met eigen hand den band der levensgemeenschap met Hem, die alleen onsterfelijkheid heeft en alleen onsterfelijkheid geven kan, naar de ordening van zijn welbehagen [2]). Wij houden ons thans niet bezig met de vraag hoe de uitdrukking: בְּיוֹם, „ten dage" als gij daarvan eet, moet verklaard worden en in overeenstemming gebracht met de mededeeling dat de mensch, ook na het eten van den verboden boom, een geruimen tijd op aarde is blijven voortleven. Zooveel is zeker dat de mensch met de overtreding van Gods gebod aan den dood onderworpen wordt. Zijn leven is een gestadig sterven. Overgeleverd aan de ontbindende

1) Rudloff, die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib, S. 287.

2) Zeer ter snede merkt Pétavell-Oliff hierbij op: „Le Serpent, qui est le Diable ou Satan, est le père du mensonge. C'est donc un dogme d'origine diabolique qui substitue à la sentence de mort prononcée contre le pécheur une vie éternelle dans les tourments."

macht des doods, die altijd dieper in zijn wezen indringt, wandelt hij als schaduw van vroegere grootheid daarheen. Het verdervingsproces kan dagen, maanden, jaren, eeuwen zelfs duren vóór dat het volledig is uitgewerkt. En wat kan de mensch onder de goddelijke bedreiging anders verstaan hebben, dan dat hij door de ongehoorzaamheid jegens God aan dit oordeel van verkwijning en verderving zou onderworpen worden? מוֹת תָּמוּת zoo klinkt het, „gij zult stervende sterven", of: „gij zult zekerlijk sterven." Hoe verschillend en onjuist men ook deze uitdrukking verklaren moge, mortalis eris of mereberis mori of reus eris mortis enz., bij allen staat vast dat hiermede een doodvonnis is uitgesproken over den mensch, die waagt het gebod van zijn Schepper te overtreden. En toch — wonderbare inconsequentie — stelt men zich gewoonlijk de noodlottige gevolgen van den zondeval zóó voor dat een onbevooroordeelde recht heeft te vragen: maar heeft dan God juist het tegendeel bedoeld van wat Hij gezegd heeft en aan Adam willen te kennen geven: van sterven zal bij u, ook al eet gij van den verboden boom, geen sprake zijn? En toch leert men dat ook de mensch, die van God gescheiden blijft, ja gelijk ieder ander, een geheimzinnigen overstap doet van den tijd in de eeuwigheid, maar voorts op een eeuwig leven, zij het dan ook een eeuwig leven in rampzaligheid, heeft te rekenen. En toch fronst men gramstorig de wenkbrauwen tegen hen die oordeelen dat met dit: „gij zult zekerlijk sterven", inderdaad sterven, d. i. niet-leven, kan bedoeld zijn. Wij zien niet voorbij dat zij, die aan een eindeloos voortleven van alle menschen gelooven, ook doorgaans den physischen dood als gevolg van de zonde beschouwen. Maar in de bedreiging Gen. 2 : 17 is niet enkel en afzonderlijk van den dood „des lichaams" melding gemaakt. „Ten dage, als gij daarvan eet", zoo lezen wij, „zult GIJ den dood sterven", en hieruit volgt dus dat niet slechts des overtreders lichaam, maar hij zelf, dus ook zijn ziel of geest, aan den dood zal onderworpen zijn. Wordt dit

toegestemd en alzoo erkend dat ook de geestelijke en de eeuwige dood noodzakelijk op den afval van den levenden God moesten volgen, men vat dan toch altijd dien geestelijken dood op als: leven, een voortleven buiten God, en dien eeuwigen dood als: leven, voortleven in eindelooze ellende, zoodat er van sterven in den eigentlijken zin, met betrekking tot de ziel of tot den geest des menschen geen sprake is. En dit is het juist wat wij niet kunnen goedkeuren. Zoo wordt de dood een contradictio in terminis, een levende dood, een dood zonder dood. Wij vragen met vrijmoedigheid of Adam bij het vernemen van dat majesteitelijk: מוֹת תָּמוּת inderdaad kan gedacht hebben aan straffen, zooals die b. v. door Witsius in zijn caput: „De Sanctione Poenali" beschreven zijn? Heeft hij reden gehad zich dat sterven als: „miseriam hujus vitae", als „animae separationem a Deo", en eindelijk als „translationem animae in locum cruciatuum" voor te stellen? Eén van beide: òf hij heeft van de goddelijke bedreiging niets begrepen, en dit laat zich moeielijk rijmen met de waarachtigheid van God, Die hem tot gehoorzaamheid wilde dringen, door hem de verschrikkelijke ellende voor te spiegelen, die op de overtreding van zijn hoog gebod zou volgen; òf hij heeft dat מוֹת תָּמוּת als: „gij zult ophouden te leven" opgevat. Men heeft opgemerkt dat, blijkens de resultaten van geologische onderzoekingen, sommige dieren reeds lang vóór de schepping van den mensch moeten gestorven zijn. Heeft de eerste mensch dat sterven waargenomen en opgemerkt, dat in deze geheimzinnige worsteling het leven der dieren een einde nam, dan moet hij zich van het sterven, waarmede hij zelf werd bedreigd, eene daarmeê overeenkomende voorstelling hebben gevormd. En zoo hij het onderscheid tusschen ziel en lichaam, tusschen psychisch en physisch leven, heeft gekend en geloofd dat zijne ziel afgescheiden van het lichaam kon blijven voortleven, welke reden kan hij dan gehad hebben om te onderstellen dat het onstoffelijk deel zijns wezens aan

het oordeel des doods [1]) ontkomen zou, en ondanks zijne ongehoorzaamheid jegens God zou voortleven tot in alle eeuwigheid? Als in het strafwetboek op eenig misdrijf de doodstraf is gesteld, wie verwacht dan dat de schuldige in plaats van geexecuteerd, aan levenslange en hevige martelingen zal blootgesteld worden? Aangenomen dat onze opvatting van מוֹת תָּמוּת onjuist is en de eerste mensch ook hieruit had behooren optemaken dat hij, bijaldien van den verboden boom werd gegeten, de prooi zou worden eener eindelooze pijniging, waarom — hetzij met allen eerbied gevraagd — waarom heeft dan de Heere God niet duidelijk zijn bedoeling uitgesproken en dit nu gedaan op een wijze, die den mensch, blijkens het tusschen de slang en de vrouw gevoerde gesprek, in den waan kon brengen, dat hier enkel van sterven sprake was? „De Chineesche regeering," zegt White, „laat telkens de strafwet in 't openbaar voorlezen, opdat ieder goed bekend zij met de straffen waarop hij, in geval van overtreding, heeft te rekenen, en laat zich dan van den hoogsten Wetgever verwachten, dat Hij de eigentlijke beteekenis van zijn bedreiging opzettelijk heeft verborgen gehouden"? In figuurlijken zin kan voorzeker ook de levende als dood beschouwd worden (vgl. b. v. Ex. 10 : 17; Ps. 116 : 3; 2 Cor. 11 : 23, ἐν θανάτοις πολλάκις), doch het valt moeielijk aantenemen, dat God in de aankondiging van de namelooze ellende, die op de onge-

---

1) Vgl. J. P. Briët, De Eschatologie enz., bl. 248. „Deze dood wedervaart, volgens Paulus, den geheelen mensch. Overal spreekt hij van den persoon des menschen en niet enkel van het ligchaam of van de ziel. Stelt hij 1 Cor. XV : 21 den dood tegenover de opstanding der dooden, dan blijkt uit het volgende vers, dat hij niet denkt aan den dood van het lichaam, terwijl de ziel onsterfelijk blijft voortleven, maar aan het sterven van den geheelen mensch, zooals hij in betrekking tot Adam, ἐν Ἀδὰμ, zondaar is. Sterft hij als zoodanig, d. i. buiten Christus, in betrekking tot wien alleen allen levend gemaakt worden, dan heeft hij geen deel aan de opstanding, hij blijft in den staat des doods, verstoken van het ware, menschelijke leven, dat door den mensch Christus in de zijnen hersteld wordt."

hoorzaamheid des menschen volgen moest, een rhetorische figuur zou gebruikt en zich hierdoor voor den mensch onverstaanbaar zou gemaakt hebben.

Wat is de dood? Een raadsel ongetwijfeld, gelijk het leven een raadsel is. Doch wij zoeken thans ook niet de oplossing van dit raadsel; wij wenschen slechts dat het raadsel zelf zoo duidelijk mogelijk gedefinieerd worde. Ieder zal toestemmen dat het begrip „dood" zeer nauw met dat van „ontbinding" samenhangt. Maar de gewone bepaling: „animae et corporis solutio" kan ons niet bevredigen. [1]) In de notie „sterven" ligt toch nog iets meer opgesloten dan de aanwijzing dat ziel en lichaam van elkander gescheiden worden. Hiermede wordt namelijk niet slechts te kennen gegeven dat deze beide elementen, voorheen tot mysterieuse éénheid samengevoegd, van elkander afgezonderd worden, zoodat door het sterven slechts een andere bestaanswijze wordt veroorzaakt, en tusschen het wezen van den mensch vóór en na zijn dood geen ander onderscheid zou zijn dan dit dat genoemde elementen vóór den dood als vereenigd bestaande en na den dood als afzonderlijk bestaande moeten gedacht worden. Door het sterven ondergaat althans het lichaam een groote verandering; het leeft niet meer; het wordt ontbonden; het lost zich op in allerlei bestanddeelen, die opgehouden hebben een organisch geheel te vormen. En indien deze verandering, deze verderving des lichaams met het sterven in noodzakelijken samenhang blijkt te staan, wie waarborgt ons dan dat de ziel,

---

1) Reinhard noemt den dood: „ea animi et corporis separatio, qua prorsus tollitur utriusque commercium." Pétavel vermeldt (bl. 142) deze bepalingen: „Le dernier degré de la faiblesse corporelle." „La cessation complète et définitive des actes organiques dans les êtres animés." Hij beweert verder dat het latijnsche woord: mors (fransch: mort, italiaansch: morte, spaansch: muerta) met het engelsche: to mar, bederven, beschadigen samenhangt; ook met moor, morast, marais, moeras, een plaats van krankheid en verderfenis; en met mûr: rijp. Wij laten deze opmerkingen rusten, aangezien wij de juistheid er van niet kunnen beoordeelen.

het ander, het onstoffelijk deel van het menschelijk wezen, door den dood niet eveneens een beduidende verandering, welke dan ook, ondergaat en op dezelfde wijze als te voren blijft voortbestaan, behoudens dit onderscheid dat zij van het lichaam, waarin zij vroeger leefde, gescheiden werd? Hoe dit zij, het sterven kan moeielijk anders dan als tegenstelling van het leven beschouwd worden. Sluit het laatste een normale ontwikkeling in zich van de lichamelijke en geestelijke krachten aan den mensch geschonken, het eerste laat zich slechts als verstoring, vernieling van die krachten denken. Vooruitgang tegenover achteruitgang; bloeien tegenover verwelken; opklimmen tot heerlijkheid aan de ééne en afdalen in verderfenis aan de andere zijde. En deze tegenstelling moet zoo scherp mogelijk gedacht worden. Het sterven is de negatie van het leven, het niet-leven, het ophouden te leven in de volle kracht van het woord. Dit erkent b. v. ook P. van Mastricht als hij in zijn „Beschouwende en Praktikale Godgeleerdheit" (II, 328) schrijft: „Die doodt is in 't algemeen niets anders dan een elendige beroving van het leven." Volgens dezen uitnemenden dogmaticus is het leven: „niets anders, dan eene t' zamenvoeging van 't gene t'zamengevoegt moet worden, en een daaruit geboren vermogen en magt tot levendige werkzaamheden." Aangenomen nu voor een oogenblik dat deze definitie volledig is, dan moet noodwendig ook zoodra de hier bedoelde samenvoeging ophoudt te bestaan, het leven een einde te nemen. Is het natuurlijk leven gelegen in de vereeniging van lichaam en ziel en worden deze deelen bij den natuurlijken dood gescheiden, dan kan er voorts noch bij het lichaam, noch bij de ziel van natuurlijk leven sprake zijn, aangezien dit juist uit de samenvoeging van deze deelen bestaat. Ontstaat het geestelijk leven uit de vereeniging van de oorspronkelijke gerechtigheid met de ziel des menschen, dan kan, na het verlies van deze gerechtigheid, de ziel niet meer geacht worden geestelijk leven te bezitten. Is eindelijk het

eeuwige leven de volmaakte vereeniging van den mensch met het hoogste goed, zoo kan aan den mensch, indien deze vereeniging niet tot stand komt, geen eeuwig leven worden toegekend. Hoe men de zaak keere of wende, de dood is „beroving" van het leven en de mensch, die volledig aan de macht des doods onderworpen is, heeft geen leven meer. En aangezien nu het leven des menschen, afgezien van allerlei theologische en wijsgeerige bespiegelingen, toch wel allereerst als een persoonlijk, zelfbewust bestaan zal moeten beschouwd worden, kan in dien toestand van een zoodanig persoonlijk zelfbewust bestaan geen sprake meer zijn. Wij spreken nu van den mensch, die volledig aan de macht des doods onderworpen is. De dood is graduëele vermindering van het leven. Het leven is eigenlijk ook niet de tegenstelling van den dood, maar van het sterven; het begrip leven, sluit dat van ontwikkeling, evolutie, in zich; aan het begrip sterven ligt dat van achteruitgang, degradatie, ten grondslag, zoodat de dood in zijn vollen omvang het eindresultaat van het sterven moet genoemd worden. Het stervensproces in den eersten mensch nam slechts een aanvang, ten dage dat hij at van den verboden boom. En ook, wel verre dat dit stervensproces bij hen, die geen gemeenschap hebben met den levenden God, met den physischen dood een einde zou nemen, wordt het voortgezet aan gene zijde des grafs. In elk geval is de geheele mensch aan dit oordeel onderworpen. Wordt de bedreiging in het Paradijs alzoo opgevat, dat door de zonde de ziel of de geest des menschen de prooi zou worden van een eeuwige pijn, waarin de ziel als ziel of de geest als geest zou blijven voortleven, men zou kunnen vragen waarom deze straf dan ook niet toegepast is op het ander deel van 's menschen wezen, en zijn lichaam als lichaam niet door de zonde aan eeuwige pijn is onderworpen, aangezien toch God zegt: gij, d. i. de geheele mensch, gij zult den dood sterven? En indien de dood voor het lichaam deze uitwerking heeft, dat het als lichaam

ophoudt te leven, hoe is het dan te verklaren, dat de werking van dezelfde macht des doods met betrekking tot de ziel zoo geheel anders is en het leven dier ziel geheel ongeschonden laat? „In zijn wezen is de dood niet enkel de tijdelijke dood van het aardsche lichaam, dat ook zonder de zonde en zonder hooger levensbeginsel (τὸ πνεῦμα), uit zijn aard, omdat het tot de stof behoort, moet sterven, maar het verderf (φθορὰ, Gal. 6:8; ἀπώλεια, Rom. 9:22; Filipp. 1:28; ὄλεθρος, 1 Thess. 5:3;) het verloren gaan (ἀπόλλυσθαι, Rom. 2:12; 1 Cor. 1:18; 15:18; 2 Cor. 2:15; 4:3). Wanneer de oude godgeleerden van den dood als straf der zonde spraken, dan onderscheidden zij den tijdelijken, den geestelijken en den eeuwigen dood. Van deze schoolsche onderscheiding weet Paulus niets; maar de denkbeelden, die er aanleiding toe gaven, vat hij niettemin zamen. De dood is, volgens hem, niet enkel de ellende, door de zonde veroorzaakt, schoon deze natuurlijk daarvan niet uitgesloten kan zijn, maar in den eigenlijken zin het verlies van het leven, en wel van dat ware, goddelijke, eeuwige leven, waarvoor de mensch, als Gods beelddrager, bestemd en vatbaar is, maar dat door de zonde in hem wordt vernietigd" (Briët, bl. 248 en vervl.).

Wij dringen er op aan, dat men aan den oorspronkelijken zin van de woorden: „dood" en „sterven" zooveel mogelijk recht late wedervaren. Zegt men dat het lichaam van den mensch is gestorven, men behoort hiermede te kennen te geven, dat het menschelijk lichaam als menschelijk lichaam heeft opgehouden te bestaan. Zegt men dat de mensch is gestorven, men dient eenvoudig hierbij te denken dat de mensch niet meer leeft, d. i. dat hij als persoonlijk van zich zelf bewust wezen heeft opgehouden te bestaan. In de H. S. wordt het begrip dood nu eens met het lichaam (Filipp. 2:27), dan weder met de ziel of den geest (Joh. 5:24; 1 Joh. 3:14), ook wel met den geheelen mensch (Rom. 6:21, 23; Rom. 8:13; Jak. 1:15) in betrekking gebracht. Maar

in het gewone theologisch spraakgebruik heeft men de vrijheid genomen zich aan den eigenlijken zin dezer woorden al zeer weinig te storen. De geestelijke dood wordt beschouwd als „leven" in een toestand buiten God; de eeuwige dood als „leven," voortdurend „leven" in onbeschrijfelijke rampzaligheid. Doch met een beroep op plaatsen als: Col. 2:13; Ef. 2:1, 5 laat zich dit spraakgebruik geenszins rechtvaardigen. Paulus zegt van hen, die nu met Christus levend gemaakt zijn, dat zij eertijds dood waren in hunne overtredingen (νεκροὺς ἐν τοῖς παραπτώμασιν), in hunne zonden en misdaden (νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις). En aangezien nu deze personen in den toestand, waarin zij door den Apostel als dood zijnde worden voorgesteld, toch niet hadden opgehouden te leven in den gewonen zin, wil men uit deze uitdrukkingen opmaken dat, volgens hem, dit doodzijn als leven in vervreemding van God moet opgevat worden en dus, naar zijn beschouwing, het begrip „doodzijn" geenszins dat van „voortleven" buitensluit. Naar 't ons voorkomt is deze conclusie onjuist. Paulus spreekt hier proleptice; hij anticipeert op den toestand, waarin zijn lezers noodzakelijk zouden gekomen zijn, indien zij niet met Christus waren levend gemaakt; hij wil zeggen: „aan den dood waart gij onderworpen: de dood werkte in u, de dood was bezig bij toeneming zijn verdervende macht over u uitteoefenen en zou gewis, ware er geen verlossing gekomen, dit doel hebben bereikt. Deze rhetorische figuur komt niet zelden in de H. S. voor. Tot Abimelech klinkt het in den droom, Gen. 20:3: „Gij zijt dood om de vrouw, die gij weggenomen hebt." De Egyptenaren roepen als zij de Israëlieten uit het land drijven: „wij zijn allen dood" (Ex. 12:33). Abraham heeft zijn eigen lichaam niet aangezien dat alreede gestorven was (νενεκρωμένον). Zoo zegt Paulus ook, doelende op de heerlijkheid, die de geloovige eerst later ontvangen zal: „die Hij gerechtvaardigd heeft, die heeft Hij ook verheerlijkt" (Rom. 8:30). Elders wordt door hem de toestand

van den onbekeerden zondaar bij den slaap vergeleken (Ef. 5:14), terwijl uit andere uitspraken genoegzaam blijkt, dat volgens hem de mensch, die zondigt, niet aanstonds „in den dood" is, maar door de zonde geraakt in een toestand, die noodzakelijk „tot den dood" leidt (Rom. 6:21, 23; Rom. 7:5; 2 Cor. 4:3, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις) [1]). Evenals Paulus in Rom. 8:10 het lichaam wegens de zonde dood noemt, omdat het aan den dood onderworpen is, en dientengevolge eenmaal sterven moet, zoo stelt hij in Coll. 2:15 en Ef. 2:1 en 5 den mensch buiten Christus voor als dood in zonden en overtredingen, omdat in dezen toestand de dood over hem heerscht en hij, tenzij hij van deze heerschappij verlost worde, ten slotte geen spoor of schaduw van het leven zal overhouden [2]). Wij vinden dus ook hier geen bezwaar tegen onze meening dat de dood vóór alle dingen als absolute negatie des levens moet beschouwd worden. In den regel wordt dit bij de ontleding van het begrip „sterven" geheel voorbijgezien. De uitdrukking: „eeuwig leven" is voor de meesten synoniem met eeuwige „zaligheid", terwijl onder: „eeuwige dood" gewoonlijk eeuwige „rampzaligheid" verstaan wordt. En 't is ook verre van ons te loochenen dat aan het eeuwige leven een eindeloos geluk en aan den eeuwigen dood een namelooze ellende zou verbonden zijn. Wij beweren enkel dat de begrippen „zaligheid" en „rampzaligheid" hier secondair zijn, dat bij het woord „leven" *allereerst* aan leven en bij het woord „dood" *allereerst* aan dood, d. i. aan

---

1) αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν zegt Ignatius (Ep. ad Trall. X) van de ongeloovigen, die beweren dat Christus slechts in schijn geleden heeft.

2) Met Chrys. en Theod. vat ook Meijer νεκρούς in Coll. 2:13 op in eigenlijken zin. Hij wil niet aan den zedelijken of physischen, maar aan den eeuwigen dood gedacht hebben. „Es ist nicht ein Tod gemeint," schrijft hij, „welche ohne die Lebendigmachung ihr ewiger Tod erst geworden wäre, sondern der ewige Tod selbst, in welchem sie bereits steckten und aus welchem sie ohne jene Rettung nicht herausgekommen wären, welcher sich vielmehr — und darin liegt eine Prolepsis des Gedankens — im zukünftigen αἰών nur vollendet hätte."

niet-leven moet gedacht worden. En wij kunnen ons hierbij op het spraakgebruik der H. S. beroepen. Wanneer Paulus de geloovigen voorstelt als menschen die der zonde gestorven zijn (Rom. 6:2) wil hij toch de geloovigen beschouwd hebben als menschen die ophielden der zonde te leven. Als hij verklaart (Gal. 2:20) dat hij met Christus gekruisigd is, laat hij aanstonds volgen: en „niet meer leef ik, maar Christus leeft in mij." En indien hij, roemende in het kruis van Christus, verzekert dat hij door dat kruis der wereld gekruisigd is, wat wil hij hiermede anders zeggen, dan dat hij opgehouden heeft voor de wereld te leven? Voor ons gevoelen pleit ook de beteekenis, die doorgaans gehecht wordt aan de uitdrukking: „onsterfelijke ziel." Een onsterfelijke ziel is een ziel, die niet sterven kan. Welnu, bij dit niet-sterven denkt men eenvoudig aan „niet ophouden te leven," zonder eenig begrip van zaligheid of rampzaligheid daaraan te verbinden. En waarom hebben wij dan niet het recht bij „sterven" even eenvoudig aan „wèl ophouden te leven" en dus aan „niet-leven" te denken?

Het komt ons niet onwaarschijnlijk voor dat de uitdrukking: „de tweede" of „de eeuwige dood" in de H. S. doelt op de verwoesting, waardoor de ziel van den mensch buiten God getroffen wordt, nadat zijn lichaam reeds door den physischen dood werd ontbonden. In steeds dieper graad van verderfenis zinkt de mensch weg, die niet in gemeenschap met den levenden God het eeuwige leven ontving. Een volstrekt levensverlies, eeuwige verderfenis, ὄλεθρος αἰώνιος moet het einde zijn [1]). In de Apocalypse wordt de tweede dood als tegenstelling van de kroon des levens (2:11), van de opstanding (20:6),

1) „Der Sinne des „zweiten Todes," schrijft Dorner, Chrl. Glaubenslehre II, 2, S. 692, „hat jedenfalls etwas Geheimniszvolles; ist der erste Tod Zerstörung des Leibes, so könnte der zweite eine Zerstörung der Seele, oder doch durch gänzliche Trennung von dem heiligen Gott, das Erstarrt- und Erstorben sein der Seele für das Göttliche überhaupt, also eine geistige Trümmerhaftigkeit bedeuten."

van het geschreven zijn in het boek des levens (20 : 14), van het drinken uit de bron van het water des levens (21 : 8) beschouwd. En dit noopt ons deze uitdrukking niet, gelijk gewoonlijk geschiedt, als complex van eindelooze hellestraffen, maar in letterlijken zin als de aanduiding van „niet-leven" op te vatten. Gelijk men weet, is de uitdrukking zelve aan de Joodsche theologie ontleend. En Hudson vermeldt allerlei uitspraken van targumisten, waaruit blijkt, dat zij hierbij aan een volledige uitsluiting van alle leven hebben gedacht. Wij willen er enkelen van mededeelen. „Ieder afgodendienaar, die zegt dat er een andere God is buiten Mij, zal ik treffen met den tweeden dood, waaruit niemand tot het leven kan wederkeeren" (Pirke R. Eliezer c. 34). „Dat Ruben leve en niet sterve den tweeden dood, waardoor de goddelooze sterft in de toekomende wereld" (Targum. Hieros. Deut. 33 : 6). „Dit is besloten door den Heer, dat deze zonde hun niet zal vergeven worden, totdat zij een tweeden dood gestorven zijn" (Targum. Jes. 22 : 14). „Zij zullen den tweeden dood sterven en niet leven in de toekomende wereld, zegt de Heer" (Targum. Jes. 51 : 39) [1]). Ook in den brief van Judas wordt, in het 12e vers, het tweemaal gestorven zijn met ontworteld zijn op één lijn gesteld en gezegd dat van de boomen, die niet alleen onvruchtbaar, maar ook werkelijk verdord, gestorven zijn geen leven en nieuwe vrucht is te wachten. „De straf," schrijft White terecht, bl. 355, „bedoeld met de uitdrukking „tweede dood," zou toch zoo niet genoemd zijn, indien er geen analogie was met den eersten dood. Nu is er volstrekt geen analogie tusschen de physieke ontbinding, de verwoesting van het menschelijk wezen in zijn geheel, en een voortdurend lijden van lichaam en ziel. Maar de overeenkomst is treffend, wanneer aan de vernieling van de ziel en van het lichaam in de hel gedacht wordt. Deze kan toch zeer juist de „tweede

1) Hudson, „The doctrine of a future life," p. 178.

dood" worden genoemd, terwijl de uitdrukking, bijaldien ziel en lichaam eindeloos voortleefden, al zeer slecht zou gekozen zijn" [1]).

Dood, volstrekt levensverlies, volledig verderf — wat zou ook anders het einde kunnen zijn van den mensch, die geen deel heeft aan de gemeenschap met den levenden God? De mensch, van God afgevallen, draagt de kiem des doods in zich, die zich van lieverlede ontwikkelt en, zoo deze ontwikkeling niet wordt tegengegaan, onvermijdelijk zijn gansche wezen tot een verschrikkelijke ruïne maakt. De krachten en vermogens van zijn wezen raken in disharmonie, keeren zich vijandig tegen elkander, verteren zich zelf in wanhopigen strijd. De tot Gods gemeenschap geschapen persoonlijkheid wordt de prooi van een langzame versterving, waarin zij ten slotte haar leven en zich zelve verliezen moet. Dit is de ontzaggelijke beteekenis van het verloren gaan, het verloren zijn, waarvan de Schriften getuigen. Hangt het leven der ziel onmiddelijk samen met Gods eigen wezen, en met de betrekking waarin God tot den mensch staat, ook de betrekking, waarin de mensch staat tot God, kan hier onmogelijk buiten rekening blijven. Ware hij niet gevallen, de levende ziel zou ongetwijfeld εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden zijn, altijd weêr uit zich zelf oplevend, eeuwig leven puttend uit den Levenden God. Maar de gemeenschap is verbroken. En God wil niet dat de mensch in de zonde eindeloos zal blijven voortleven. „Nu dan," zoo klinkt het, (Gen. 3 : 22), „dat hij zijne hand niet uitsteke en neme ook van den boom des levens en ete, en leve in eeuwigheid." Van Gods zijde zelf is de onmogelijkheid gesteld om als zondaar onsterfelijk te zijn. Tot stof zal hij wederkeeren. En de adem Gods, die in

1) De voorstelling van de Schrift, dat de mensch buiten God aan dood en verderfenis onderworpen wordt, komt toch niet tot haar recht, als men instemt met Wendelinus, wanneer hij schrijft: „Solam incorruptibilitatem habebunt impii, sed omni gloria, potentia aut spirituali dignitate prorsus destituti."

den mensch is, en geen stof worden kan en, zoolang hij in den mensch is, voorkomt dat deze tot stof wederkeert, ... „Mijn Geest," zegt de Heer, „zal niet in eeuwigheid met den mensch twisten" (לֹא־יָדוֹן רוּחִי לְעֹלָם בָאָדָם) d. i. het door God in den mensch gelegde levensbeginsel zal niet eeuwiglijk in hem blijven, hij zal niet leven in eeuwigheid. Gelijk een tak alleen groeit, zoolang hij met den boom vereenigd blijft, maar daarvan afgerukt, ja nog eenige dagen zijn bladerdos behouden kan, maar straks aan het vuur of de wormen ten prooi wordt, zoo kan de van God afgevallen mensch, gedurende een tijd een soort van schijnleven behouden, maar hij kwijnt onverbiddelijk weg en moet ten slotte het leven verliezen. En nu wane men niet de de kracht dezer analogie gebroken te hebben met de opmerking, dat de bestanddeelen, waaruit de boomtak bestond, slechts een gedaanteverwisseling hebben ondergaan en geenszins vernietigd zijn. Welke transformatie er verder moge plaats grijpen, het organisme is toch vernield, de tak als tak is verdwenen voor goed. Wij zeggen ook niet, gelijk vele voorstanders van de conditioneele onsterfelijkheid, dat een totale vernietiging in volstrekten zin het einde van den mensch der zonde wezen zal [1]). Wij beweren alleen dat de mensch, die geheel buiten God is, onmogelijk „leven" kan. Wat er van de ontbonden elementen van zijn wezen worden moge — hij zelf blijft nogthans aan dat ontzaggelijk oordeel: „dood zijn", „niet-leven", onderworpen [2]). De zonde

1) Het vergaan, het verbranden van de wereld werd door de oude dogmatici als „vernietiging" van de wereld beschreven. „Consummatio mundi est actio Dei, qua totum hoc universum et quicquid eo praeter naturas intelligentes continetnr, igne redigitur in nihilum; in Dei gloriam et piorum liberationem." „Consummatio seculi est actio Dei unitrini, qua is per ignem totum hoc universum, et quicquid eo praeter angelos et homines continetur, quoad substantiam totaliter annihilabit, in veritatis, potentiae et justitiae suae gloriam et piorum liberationem." (Hutterus Redivivus, bl. 341).

2) Terwijl wij verschooning vragen voor het breedvoerig citaat, moge hier een plaats vinden wat Dorner schrijft, Chrl. Glaubensl. II, 2 S. 970 „Wenn sich auch weniger empfehlen möchte, dasz unmittelbar Gott selbst die Seelen der Gottlosen tödte, so könnte man doch daran erinnern, dasz

sloopt den mensch naar lichaam en ziel. Hij wordt onder haren invloed geheel ψυχικός. Aan haar onderworpen, volgt hij de aandrift van het vleesch — maar het bedenken des vleesches is de dood. Wie naar het vleesch leeft moet noodzakelijk sterven. Want zoo wat de mensch zaait, dat zal hij ook maaien; die in zijn vleesch zaait, zal uit het vleesch verderfenis maaien, en die in den geest zaait, zal uit den geest het eeuwige leven maaien. Wie den wil van God doet blijft tot in eeuwigheid (1 Joh. 2:17[b]) — o, wij zijn des noods bereid ons denken te verbieden dat het de logische gevolgtrekking make: „derhalve wie den wil van God niet doet, blijft niet tot in eeuwigheid", mits men ons toelate die andere onlogische gevolgtrekking te verwerpen: „wie den wil van God niet doet, blijft ook tot in eeuwigheid."

---

dem Ethischen auch eine ontologische Bedeutung zukomme, woraus folgte, dasz gleich wie die Aneignung des heiligen Geistes und des göttlichen Lebens auch eine Bedeutung für die Erhöhung und Kräftigung des gesammten menschlichen Lebens habe, so umgekehrt die Gottentfremdung von der Quelle des Lebens trenne und die zunehmende Herrschaft der Sünde für den Bestand der geistigen Kräfte nur gar nicht gleichgültig sei. Auch die Sünde habe vielmehr ontologische Bedeutung, nämlich negativ. Das scheinen auch alle die Kirchenlehrer anzunehmen, welche, um die Ewigkeit der Höllenstrafen zu behaupten und die noch fortdauernde Möglichkeit einer Umkehr abzuschneiden, als eine natürliche Folge und Strafe der Sünde den vollständigen Verlust der Freiheit für die Verlorengehenden behaupten, womit dann aber gemäsz dem Zusammenhange zwischen Wollen und Erkennen auch eine vollständige Verfinsterung das Geistes, das Erlöschen jedes Restes von höherem Licht und von Gotteserkenntnisz zu verbinden wäre. Möge man dann auch darüber noch streiten können, ob ein so zerrüttetes Wesen, in welchem das, was den Menschen zum Menschen macht, Vernunft und Freiheit, erloschen ist, noch ein Mensch zu nennen sei; so viel scheine zu erhellen, dasz auch die erwähnten Kirchenlehrer in der Hauptsache bei einer Vernichtigung der Gottlosen ankommen. Diese seien dann im Wesentlichen nur als eine Art von wahnsinnig Gewordenen zu denken, vielleicht als rasend in ohnmächtiger Wuth für immer, was auch eine Art Vernichtung ihres menschlichen Charakters wäre." — God is het absolute Zijn, het Leven buiten Wien niets leven, het Zijn buiten Wien niets zijn kan. Buiten God te zijn is dus eigenlijk een contradictio in terminis. Paulus zegt: „in Hem leven wij, en bewegen wij ons en zijn wij" (Hand. 17:28). Voor wie ganschelijk buiten Hem gesloten is, kan derhalve van leven en zich bewegen en zijn geen sprake meer wezen.

(*Wordt vervolgd*). A. J. Th. Jonker.

Boekaankondiging.

Veertig Leerredenen van Dr. Martinus Luther. Uit het Hoogduitsch vertaald door P. F. LODEWIJKS, Predikant bij de Hersteld-Luthersche Gemeente te Zwolle. Met een woord van aanbeveling van Dr. W. van den Bergh, Predikant te Schaarsbergen. Afl. I. Doesburg, J. C. van Schenk Brill.

De heer P. F. Lodewijks deed een goed werk door veertig leerredenen van Luther te vertalen. 't Is uitnemend gezien om, bij de vierhonderd-jarige gedachtenisviering zijner geboorte dezen grooten Hervormer zelf sprekend voor ons te doen optreden. De Nederlanders, die het Hoogduitsch niet machtig zijn, kunnen nu in hun eigen taal, dezen man Gods, het Evangelie der Zaligheid hooren verkondigen, ook nadat hij gestorven is. In zijne predikatiën vinden wij Luther geheel terug; den man met dat ruime, warme hart, met dien vasten, veerkrachtigen wil, met dat helder verstand steeds zoo kloek op de werkelijkheid gericht; den man die toornen kan omdat hij liefheeft, die liefheeft daar hij gelooft.

De persoon en het leven van den Luther der historie zijn eene heerlijke apologie van Christus Evangelie, in woorden en daden vertolkt. Als een Christophorus staat de predikende Luther voor ons. Wat machtige taal des geloofs! Wat vriendelijk wenken en zacht lokken der liefde die naar verloren zielen uitgaat! Wat vurig aan-

dringen op overeenstemming tusschen het geloof der heiligen en het leven dezer heiligen, die op aard steeds onvolmaakten zijn! Wat manlijke verfoeiing van Romes leugen en dwaling! Hoe nederig en fier tevens jubelt deze Germaan, stoer van schouders, breed van borst, in de Blijde Boodschap die slaven tot „koningen en priesters" maakt!

Luther was een bij uitnemendheid rijke natuur. Het meest verscheidene vindt ge bij hem harmonisch vereenigd. Ernst en luim gaan hand aan hand. Het verhevene is gepaard aan het kinderlijk, aan het naïeve. De overgang van het een tot het ander verrast u gewoonlijk, treft u dikwijls, boeit u altijd, hindert u soms. Exempli gratia! In het werk dat wij thands aankondigen, leest men, bldz. 10. „Daarom wil ik Christus de eere geven en het verleenen des eeuwigen levens aan Zijne goddelijke almacht toeschrijven; *ik wil Hem te voet vallen, den hoed voor Hem afnemen en voor Hem plaats maken.*"

Luther, *levendig* gevoelend, chargeert vaak. „Omdat Christus als een *arme bedelaar* geweest is, willen de Turken niet gelooven, dat deze *arme bedelaar* Christus waarachtig God is en het eeuwige leven geven kan" (ibid). Calvijn, *fijn* en *diep* gevoelend hadde zoo niet gesproken!

Luther uit een homiletisch oogpunt te bestudeeren acht ik zeer nuttig. God gaf ons in dezen prediker der gerechtigheid meer dan éénen zegen. Met het oog op de homiletische praxis vind ik het ook nuttig om te zeggen: niemand vergete dat groote mannen kinderen zijn van hunnen tijd, en dat er driehonderd jaren tusschen de zestiende en de negentiende eeuw liggen.

Ik heb echter niet over Luther als homileet te handelen, maar slechts het werk van mijn vriend Lodewijks aan te kondigen. Die aankondiging zij eene aanbeveling.

De grondtekst door Ds. Lodewijks gebruikt is die der uitnemende, pas verschenen uitgave van E. L. Enders: Dr. Martin Luthers vermischte Predigten (5 deelen) Franckfurt a/M 1877—1881. Verlag von Heyder und Zimmer.

Uit alle leerredenen werden er veertig als bloemlezing bij-één-gegaard. Wij eischen hier van den bewerker dat er verscheidenheid van onderwerpen zij. Aan dien eisch heeft de heer Lodewijks zeker voldaan. De inhoudsopgave toont het.

Is de vertaling geslaagd? Is zij wat ze wezen moet; eene getrouwe reproductie in 't Nederlandsch van wat in het Hoogduitsch uitgesproken werd?

„Zooveel mogelijk" — zegt de Vertaler in zijne Voorrede — „heb ik beproefd om Luthers preeken in goed hollandsch weêr te geven daarbij mij telkenmale afvragende, hoe hij zou gepredikt hebben, indien hij een Nederlander en geen Duitscher ware geweest" (p. 2). Dat heet ik een uitnemende theorie. Bleef de Vertaler haar, in de praktijk steeds getrouw? Wie Luther gaat overzetten zet zich tot een moeielijken arbeid. Wie maar iets van Luther las beoordeelt met welwillendheid iedere vertaling, indien zij voldoende mag heeten. Die van mijn ampt- en stadgenoot acht ik in vele opzichten best geslaagd. De eerste aflevering van 't werk bevat de eerste en twee, leerrede en het grootste gedeelte der derde. Gaat het nu tot de tiende aflevering „de bien en mieux" dan zullen wij ons in een flinke vertaling van veertig leerredenen van Luther verheugen.

Als proeve, en tot staving van mijn oordeel schrijf ik hier den aanhef der eerste predikatie. „Het onderzoek der Heilige Schrift" (p. 3—12) over. „Dat ik thands hier te Halle predik [1]), geschiedt, Gode zij dank, niet uit gebrek aan leeraars; want het is mij bekend, hoe gij rijkelijk en voldoende voorzien zijt van geleerde, ijverige en trouwe predikanten, die u Gods Woord, het heilig Evangelie, rein en zuiver voorstellen en prediken. Bovendien hebt gij van God ook die genade ontfangen,

---

1) Deze leerrede werd in de Vrouwekerk te Halle, den 5e Augustus 1545 uitgesproken.

dat gij het Evangelie aanneemt en gelooft; dat gij daarvoor veil hebt lijf en leven, goed en eere; dat gij om zijnentwille het lijden verdraagt. Dat zijn geen geringe genadegaven des Heeren!"

„Welnu de God en Vader van onzen Heere Jezus Christus, die het goede werk in u begonnen is, moge het ook voleinden, opdat gij bij Zijn Woord en Evangelie, hetwelk gij gehoord, aangenomen en geloofd hebt, bestendig blijven moogt tot aan uw einde. Amen!" (p. 3).

Als dât geen ferm Hollandsch is, in breede, gespierde zinnen, dan weet ik het niet! Over het geheel is dit stuk met gloed gestyleerd. Er zit veel meer „gang" in dan in het volgende. Wel treffen wij hier en daar een zin van zwaar allooi. Deze bijvoorbeeld: *Opdat* gij echter erkennen moogt, dat wij allen te zamen eenerlei leer en prediking hebben en doen hooren: zoowel ik als uwe predikers en zielzorgers; *daartoe* willen wij overwegen dezen tekst uit Johannes' Evangelie" (p. 3). Dit „daartoe" had wel weg kunnen blijven. Op pagina vijf lezen wij: „Daarom ben Ik geboren" — de Heer wordt sprekend ingevoerd — „daarom lijd en sterf Ik ook, opdat gij het eeuwige leven in Mij hebbet, *is het* dat gij in Mij gelooft" „Is het" voor „zoo" of „indien" . . . is het niet een archaeisme? Trouwens archaeismen zijn voetangels en klemmen op dit terrein in menigte te vinden en . . . te ontwijken. Onze Vertaler moet zich in één opzicht beheerschen Hij lijdt aan overmatig gebruik, dus aan misbruik, van het woordeke „nu". Geduldige Lezer, sla bldz. 6 en 7 met mij op! „Deze spreuk *nu* zegt Christus, ziet niet op Mozes; spreekt ook niet van den propheet Jesaja of van Jeremia, maar doelt regelrecht op Mij, Christus. En wat wil Mozes met deze woorden zeggen? Dit: Gij mijn volk Israël, ziet hier ben ik; *nu* hebt gij mij als propheet en leeraar, daar ik u de wet en de tien geboden leer, opdat gij daardoor uwe zonden leert kennen, zoowel als wat gij doen en laten moet. Dat *nu* is mijn ampt. Maar als ik *nu* zal op-

houden te prediken en sterven moet, dan zal God u een anderen prediker en leeraar geven evenals ik ben, van uw vleesch en bloed. Wanneer God u *nu* dien leeraar geeft, dan moet gij naar hem luisteren, zijn woord en zijne prediking ter harte nemen en ze gelooven. Ik echter ben niet die propheet, van welken ik *nu* spreek en schrijf; maar ik getuig van hem; en laat u het boek na dat ik u thands geef, opdat gij hem daarin moogt zoeken en vinden, en alzoo hem moogt leeren kennen. Wanneer hij *nu* ter zijner tijd komt en begint te prediken, dan geef ik hem gaarne mijn leeraarsampt over." In twaalf regels zeven maal „nu" .... nu dat is toch te veel!

In de tweede leerrede „de Nabijheid des Heils" (p. 13—18) laat Lodewijks den vader der luthersche kerk zeggen: „Ik heb nog noodig, de Tien geboden, het Geloof, en het „Onze Vader" te *spreken*" (p. 13). Zóó had Luther het, indien hij *Nederlandsch* had gesproken, *goed* Nederlandsch, in proza, niet gezegd!

Dan .... dit zijn kleine stofjens op den spiegel! De spiegel is getrouw en goed.

Toen onze Vertaler zich gereed maakte tot zijn arbeid en hij er aan een zijner vrienden van vertelde, trok deze „een bedenkelijk gezicht en vreesde voor het gevaar van repristinatie, waaraan wij, zoo meende hij, in onzen tegenwoordigen tijd waarlijk geen behoefte hadden" (Voorrede p. 1). Aan repristinatie heeft nóch onze tijd, noch welke tijd ook, behoefte. Maar dat bedenkelijke gezicht van dien vriend vind ik bedenkelijk. Nog bedenkelijker is het om geneesmiddelen toe te dienen, erger dan de kwaal. En het is maar goed dat de heer Lodewijks zich niet lang bedacht heeft of hij zijn plan al dan niet zou volvoeren.

Een rijke zegen ruste op dit werk.

Het worde veel en goed gelezen.

Zwolle, 16 Nov '83 F. E. DAUBANTON.

De Eischen der Historie en de eischen der Wijsbegeerte op het gebied der godsdienstwetenschap. Redevoering bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt aan de Rijks-Universiteit te Groningen, uitgesproken den 19 September 1883 door Dr. Is. van Dijk, Groningen P. Noordhof. (47 pag.).

Met den titel dezer „Redevoering" is tevens hare verdeeling aangegeven. Geroepen om aan de Groningsche Rijks-Universiteit ook de Geschiedenis der Godsdiensten en de Wijsbegeerte van den Godsdienst te doceeren, koos de heer van Dijk een hem als van zelf aangewezen en voor de wetenschap hoogst belangrijk onderwerp. Wat eischt de Geschiedenis der Godsdiensten om aan haar idee te beandwoorden? Wat de Wijsbegeerte van den Godsdienst?

Een kort woord leidt de rede in. (p. 3—7).

Dr. van Dijk herinnert ons dat de geschiedenis van het denken perioden kent dézen bij uitnemendheid dogmatisch, génen bij uitstek sceptisch van charakter. Inderdaad! Hegel en Kant; Schelling, Fichte en Schopenhauer. Deze namen in deze volgorde genoemd teekenen de Odyssea der menschelijke gedachte. Hoe grillig schijnt de lijn die den zwerftocht aangeeft zich te wenden. En toch.... wie de Geschiedenis der Wijsbegeerte niet oppervlakkig nagaat bemerkt eene aan het proces der gedachte inhaerente noodzakelijkheid.

Terstond tot ónzen tijd overgaand vraagt de heer van Dijk of deze tijd bij uitstek realistisch verdient te heeten.

Terloops merk ik op dat er nu niet van „scepticisme" maar van „realisme" gesproken wordt. Deze twee zijn niet hetzelfde. Tegenover scepticisme staat dogmatisme. De tegenpool van realisme heet idealisme. 't Is een kleinigheid. Maar kleintjes tellen ook mede. Met een algemeen oordeel een ganschen tijd te willen teekenen of treffen dunkt den hooggeleerden redenaar altijd gevaarlijk. Gevaarlijk? Ja ons oordeel kan falen. Maar alles wat wij denken, spreken en doen ligt onder den ban der feilbaarheid. Men make van dezen nood een deugd en beijvere zich om zoo juist, zoo goed mogelijk te oordeelen. De Hoogleeraar zelf begon zijn toespraak met over de tijdperken der denkens-geschiedenis een algemeen oordeel te vellen. „Het bijzondere en eigenaardige van allerlei verschijnselen komt op die wijze niet tot zijn recht." Een oordeel over het geheel, andwoord ik, laat toch plaats open voor de apprecieering van dit en dat bijzondere. Bovendien een „algemeen" oordeel goed geveld houdt rekenschap met, wordt opgebouwd uit bijzondere oordeelen. Onzen tijd als realistisch te kenmerken noemt Dr. van Dijk een „beweren.... te algemeen om geheel waar te zijn" (p. 4). Dit algemeene oordeel te algemeen. Dat is een andere zaak! Algemeene oordeelen moeten niet te algemeen zijn. Nimium nocet. 'k Geloof dat de Hoogleeraar bedoelt: wij kunnen thands niet, nog niet een algemeen oordeel over onzen tijd vellen. Wij zien de boomen niet het woud. De naneef schrijft geschiedenis. De tijdgenoot is chronist. Hij verzamelt de stof voor den nakomeling.

Onze tijd bij uitstek realistisch (sceptisch)? Is dat oordeel juist? Voorzeker: er is geen algemeen gehuldigd philosophisch systeem; het vertrouwen in de speculatie is geschokt. „De stelsels", zegt Dr. van Dijk kort en krachtig, „de stelsels gingen en de raadselen bleven" (p. 5). Van daar dat onze tijd groote voorliefde heeft voor Historie. Onze tijd bij uitstek realistisch (sceptisch)? Maar „in Engeland genieten tegenwoordig wijsgeerige

studiën een hooge mate van bloei." „Ten tweede", zoo lezen wij verder, „elk scepticisme, indien en zoolang het ten minste geloof wil vinden, kan er niet buiten om een oogenblik wijsbegeerte te zijn in zijn kritiek van het menschelijk kenvermogen; ten derde het eenzijdig nadruk leggen op de historische eischen ziet zich in eenen niet te loochenen „impasse" gebracht door de moeilijk te weêrleggen opmerking dat wij op het gebied de(r) historie nooit met het naakte feit zelf, maar altijd met waardeering van het feit, dat wil dus zeggen met een zekere soort van wijsbegeerte in aanraking komen. Wijsbegeerte zou alleen gebannen kunnen worden door wijsbegeerte; zij kan dus nooit gebannen worden" (p. 5, 6). Dit alles is waar en keurig uitgedrukt. Ter vorming van een oordeel over onzen tijd had echter aangetoond moeten worden in welke mate onze tijd zich van deze waarheden al dan niet bewust is.

Zijn onderwerp nader in het licht stellend doet de Hoogleeraar er al het gewicht van voelen: „de geschiedenis der godsdiensten heeft te klagen over voorbarige inmenging van de zijde der wijsbegeerte, en de wijsbegeerte van den godsdienst heeft te klagen over verkorting van rechten van de zijde der historie, waar nl. de eisch haar gesteld wordt om alle ontologie af te snijden en niets anders te zijn dan empirisch-beschrijvende phaenomenologie van den geest" (p. 7).

Het eerste gedeelte der oratie (p. 8—24) acht ik in ieder opzicht voortreffelijk én wat de gedachte én wat de uitdrukking der gedachte aangaat. Wij Nederlanders verwarren nog al eens diepzinnigheid en grondigheid met onbepaaldheid en duisterheid. Déze heeft een lezing gehoord zóó diepzinnig dat hij er niets van begreep. Géne heeft een boek gelezen zóó geleerd dat het hem duizelt. Van de honderd .... negen-en-negentig maal echter was de lezing niet diepzinnig maar door den tragen „lezer" slordig bewerkt. De definitiën lieten aan nauwkeurigheid veel te wenschen over. Eén woord werd in tien, twaalf

verschillende beteekenissen gebruikt. Een dood-eenvoudige zaak werd met geleerd klinkende woorden min of meer aangeduid. De gedachte was niet doorgevoerd, niet afgewerkt. Daardoor werden er lange zinnen geboren. Inderdaad! Er kwamen zinnen met tusschenzinnen er in, van tusschenschuifsels voorzien, door uitroepingsteekens onderbroken, zinnen opgevuld met zinnen tusschen haakjes. Iedere zin was belast met veel kommapunten, was beladen met een legio kommaas. 't Zag er duitsch uit. Duisterheid en grondigheid zijn twee. Twee aartsvijandinnen nl. door luie schrijvers wel eens saamgesnoerd. Diep gedacht en wél gedacht is helder gedacht. Wie Calvijn oppervlakkig noemt mag niet meêspreken. Maar al wat de groote Reformator schreef was helder als glas. Wij moeten ons best doen om duitsche grondigheid, door hollandsche nauwkeurigheid gecontroleerd, te vereenigen met fransche helderheid.

In het eerste deel van Prof. van Dijks Rede ontwikkelt de gedachte zich zeer geregeld, wordt ze grondig doorgevoerd, helder en schoon uitgedrukt.

De eisch van objectiviteit staat in de Geschiedenis der godsdiensten op den voorgrond. 't Is ons te doen „om werkelijke kennis der godsdiensten, voor zoover die kennis voor ons bereikbaar is, niet om de meeningen en beschouwingen der onderzoekers" (p. 3). Allen erkennen dit. Maar allen zijn verplicht steeds te waken, dat praktijk en theorie hier overeenstemmen. Er dreigen gevaren. De beoefenaar der godsdienstgeschiedenis verloochene zich zelf, opdat hij het voorwerp zijner wetenschap rein, onvermengd aanschouwe. Treffend schoon formuleert van Dijk de roeping van den historicus. Hij beschrijve het religieuse leven der volken „met een teerheid, die geen enkelen toon in het lied der religie onopgemerkt laat, en tegelijk met een kieschheid, die huivert vreemde tonen in dit lied te mengen" (p. 9).

Wat de gevaren betreft?

Zie hier zijn ze! De zucht om overal analogiën te

vinden. Egoïsme speelt hier den man van wetenschap leelijke parten. „Analogiën", zegt Dr. van Dijk puntig, „zijn dingen die niet gezocht maar gevonden worden." Zeer wijs voegt hij er aan toe: „en die alleen wettig gevonden kunnen worden na voorafgaand streng historisch onderzoek" (p. 9). Eenige acute gevallen van de analogiën-ziekte worden ons vervolgends getoond. Tweede gevaar. De historicus vergeet soms zijn philosophischen bril af-te-zetten. „Zoo machtig blijkt voortdurend de verleiding om de historische stof in het kader van eigen godsdienstige of wijsgeerige beschouwingen te plaatsen" (p. 10, 11). Hier komt bij dat men met ónze namen geheel andersoortige verschijnselen doopt. De rok der nieuwere theosophen past Lao-tse niet. De oude Chineezen zijn slechts monotheïsten voor hem die anthropomorfistische voorstellingen en wijsgeerige begrippen over één kam scheert. Sluit het licht der strenge, objectieve historie-vorsching af... dan ziet gij in 't Bouddhisme pantheïsme. Vergeet de juiste opmerking van Chantepie de la Saussaye[1]), en gij vereenigt, als waren het broeders de „verlossingsgodsdiensten" Christendom en Bouddhisme. Onder den fijnsten vorm en des te gevaarlijker komt de „vermenging van wijsbegeerte en historie" in Pfleiderers hoofdwerk voor. Deze uitstekende geleerde zoekt „op den bodem der verschillende godsdienstige voorstellingen een zeker algemeen begrip, wat hij noemt „die Wahrheit des Gedankens (p. 13). De redenaar geeft ons eenige hoofdlijnen van Pfleiderers behandeling aan. Zij doet ons denken aan Hegels inwisseling van philosophische ideeën, tegen de werkelijkheden in het triniteitsdogma beschreven.

De vermenging van Wijsbegeerte en Historie bezoedelt de reinheid dezer laatste. Hoe daartegen gewaakt? Het

1) „In welken zin van verlossing sprake is weten wij eerst, wanneer ons duidelijk is niet door wien of op welke wijze maar uit welken nood men verlost wordt."

positivisme biedt een geneesmiddel aan. De godsdienstwetenschap zij niets anders dan „zuiver-empirische beschrijving van de verschijnselen op godsdienstig gebied zonder eenige inmenging van persoonlijke overtuiging of waardeering" (p. 15). Niet waardeeren alzoo om niet slecht te waardeeren. Niet waardeeren alzoo om niet te kleuren. Terecht merkt van Dijk op, dat dit een radicaal middel is. Men redt den mensch uit het gevaar van ziek te worden door hem te dooden. „Bij deze methode is werkelijke kennis van den een of anderen godsdienst eenvoudig onmogelijk" (p. 16). „Gij moet zien", zoo vertolkt de Hoogleeraar ironisch dit positivistisch voorschrift, „maar om zuiver te zien moet gij uwe oogen sluiten" (ibid).

Hoe dan Scylla ontzeild zonder op Charybdis te stooten? Dr. van Dijk resumeert zijne methode in de beandwoording van deze twee vragen:

1° „Hoe komen wij tot kennis van den een of anderen godsdienst";

2° „Naar welken maatstaf beoordeelen wij hem?" (ibid)

a. Wat de eerste vraag betreft wijst de heer van Dijk ons op de twee hoofdwegen die ons tot het hart van den eenen of den anderen godsdienst leiden. Op Schleyermachers voorgang spreekt hij van „eene meer comparatieve en eene divinatorische kennis" (p. 17). Door de divinatorische gave verdiept de beoefenaar der wetenschap zich in het voorwerp zijner studie, in liefdevolle aansluiting er aan leert hij het kennen. Wie deze gave mist staat „buiten de mogelijkheid om tot werkelijke kennis van den een of anderen godsdienst te geraken" (p. 17). Het godsdienstig bewustzijn van den onderzoeker spreke niet meê. Deze eisch van het positivisme is billijk. Het luistere. „De zuiverste kennis", lezen wij in keurige taal, „wordt hier verkregen, als de religie in ons aandachtig luistert naar haar weenende of juichende zuster daarbuiten" (p. 17). De divinatie zij zuiver, zonder eenige wijsgeerige of andere nevenbedoeling. Ze zij

in de tweede plaats bescheiden, een „dienend orgaan, dat alleen tot het rechte verstaan in staat kan stellen" (p. 19).

Kennis van de taal is een tweede hoofdingang tot het heiligdom van den godsdienst. De taal van den godsdienst moet verstaan worden. Daartoe is wijsgeerige zin noodig. Max Müller b.v. zag goed in dat „het geheele woordenboek der oude religie uit metaphoren saamgesteld is" (p. 20). Wie dit vergeet en de „methaphoor als eigenlijke uitdrukking opvat" verstaat niet wat de godsdienst zegt. Ook de Bijbelverklaarder, meen ik, doet wel met aan déze geschiedenis te denken: „Men meende het geestelijke te beschutten en men deed niets anders dan het op de gevaarlijkste wijze verstoffelijken" (p. 20). Wij zijn het heiligdom van den godsdienst ingegaan. Nu kan deze of gene bestudeerde godsdienst beschreven worden. Hij worde vervolgends

b. gewaardeerd. Naar welken maatstaf? De maatstaf kan wel geen andere zijn dan de hoogte van het eigen godsdienstige leven van den onderzoeker" (p. 22). Zijn wij Christenen „datgene wat er van het Christendom waarlijk in ons leeft, zal van zelf onze maatstaf voor godsdienstige verschijnselen zijn" (p. 23). Deze maatstaf voorzeker is gebrekkig — niet ontmoedigend gebrekkig. Hij biedt ons de volgende criteria: Wij laten ons „leiden door het antwoord op de vraag naar de zuiverheid en diepte der zedelijk motieven van zulk een godsdienst, naar de intensiteit der behoefte aan verlossing, die er zich in uitspreekt, naar de kracht van den religieusen polsslag, naar de geestelijke vrucht, die zulk een godsdienst werkt in het leven van zijn belijders, en pas in de allerlaatste plaats naar de waarde van zijn theoretisch gehalte" (ibid). De toepassing dezer criteria zal tevens doen blijken dat het Christendom als toetssteen, de proef doorstaan kan.

Nemen wij afscheid van het eerste gedeelte dezer Redevoering. Op veel schoons, waars en goeds daarin voor-

komend wezen wij. Lang niet alles kon door ons genoemd worden. Men leze het stuk... en verbaze zich over het in „de Heraut" gevelde, onrechtvaardige vonnis: „in deze oratie ontbreekt gloed, zij mist hoogere wijding."...

Beschouwen wij nu het tweede deel (p. 25—41) Over het algemeen vind ik dat dit gedeelte achter staat bij het eerste. Men mist er volstrekt niet geheel, maar vindt er toch niet steeds dien helderen gedachtegang, die vaste, zekere bewijsvoering die het reeds behandelde onderscheidt. Een enkele maal stuit gij op een zin die uw geheugen tot een tour de force dwingt en wel eenigszins aan helderheid te wenschen overlaat. Déze b.v.: „Het turen op de godsdienstige verschijnselen brengt er velen toe om ongeveer niets constants over te houden, dat aan die verschijnselen ten grondslag ligt, komen wij nu wel veel verder door de hypothese dat deze verschijnselen, waarin het eenig onveranderlijke alleen te zoeken zal zijn b.v. in het formeele vermogen van den menschelijken geest om zich voorstellingen van een bovenzinnelijke wereldorde te vormen, komen we, zeg ik, wel verder door de hypothese dat deze verschijnselen om zoo te zeggen hun numerieke eenheid vinden in het onveranderlijk genoemde wezen van den menschelijken geest?" (p. 30, 31).

Welke zijn de eischen door de wijsbegeerte van den godsdienst gesteld? Prof. van Dijk voert ons terstond midden in de quaestie. Velen willen dat „de godsdienstwetenschap in haar wijsgeerig deel alle ontologie behoort buiten te sluiten en over te laten aan de dogmatiek, op straffe van anders haar wetenschappelijk karakter te verliezen" (p. 25). Wie op deze wijze de godsdienstwetenschap beperken tot empirische beschrijving en psychologische verklaring der godsdienstige verschijnselen vinden in den Hoogleeraar een principieelen bestrijder. Opmerkelijk is het dat zij die de ontologie bannen, én zij die haar als mogelijk en wettig handhaven, beiden van het psychologisch verschijnsel uitgaan. Wat de laatsten be-

treft — de gemeenlijk door hen gevolgde methode, hun conceptie van de wijsbegeerte van den godsdienst worden door van Dijk als onvoldoende veroordeeld. God komt achter-aan om den gods-dienst te verklaren. Zij voeren een bewijs dat ons aan het cosmologische voor het bestaan van God herinnert. God is de ratio sufficiens van den godsdienst. Dit bewijs wordt door den Hoogleeraar gedesavoueerd. Het berust op eene μεταβασις εἰς ἀλλο γενος. Consequent doortastend zegt hij: „Hing werkelijk het recht van bestaan der ontologie van de beschreven wijze om haar te handhaven af, wij aarzelen niet uit te spreken dat naar onze meening haar dagen geteld zouden zijn." „Is het mogelijk" vraagt hij verder, „op andere en betere wijze ons recht te staven om in de wijsbegeerte van den godsdienst niet maar over een bloot wijsgeerige stelling omtrent God maar over het geloof in God en hetgeen er mee in verband staat te handelen" (p. 28, 29). De door mij gespatieerde woorden moeten wél opgemerkt worden. Anders begrijpt men Dr. van Dijk niet en maakt op zijn gedachtengang eene onbillijke kritiek, of liever, anders loopt men gevaar van wat ergens heet ἱερα δερειν. Mijn geachte amptgenoot Brouwer vervalt geloof ik tot dit laatste [1]). Zijn bekende humaniteit weêrhoudt hem van het eerste. Wat Dr. van Dijk krachtens het psychologisch verschijnsel van den godsdienst, als aan dit verschijnsel steeds inhaerente, alles scheppend, alles verklarend, door alles geëischt, of liever: door alles geïnterpreteerd levensprinciep aangeeft, is niet God — „das Gedankeding" van het philosophisch dogmatisme. Het kriticisme van Kant heeft met het Dogmatisme afgerekend.... en voor goed. Meent men van neen? Dan kritiseere men, zooals Renouvier het deed, het kriticisme. Blijkt die kritiek „schlagend"? — Welnu dan is de contra-revolutie in de wijsgeerige waereld aangebroken. Prof. van Dijk wil niet dat de ontologie steune op het postulaat der dialektiek

1) Zie „Kerkelijke Courant" 20 October 1883.

„God" genaamd. Hij bedoelt dat op grond van het wél bestudeerde, steeds dieper, steeds juister gekende verschijnsel van den godsdienst God, door het geloof, overal als scheppend, als onderhoudend, gezien worde. Met het geloof in God staat en valt de ontologie. M. a. w.: de wijsbegeerte van den godsdienst berust op eene appreciatie. Nu heeft Ds. Brouwer gelijk als hij waarschuwt tegen het „hier zoo gemakkelijk misbruik". Die waarschuwing moge Dr. van Dijk en een ieder ad notam en ter harte nemen. Niemand mag er een verwijt aan den Hoogleeraar in zien. Daartoe gaf deze Rede waarlijk geene aanleiding. Van zeer veel belang is wat Brouwer verder zegt: „anderdeels toone men de dwingende noodzakelijkheid aan van dat waardeeringsoordeel dat God reeds aanneemt in den godsdienst."

Het poneeren van God schijnt Brouwer, en velen met hem, — ik spreek van theologen — een zware zaak. Ik zie niet in waarom een Christen-denker dit zoo moeilijk vindt. „Principia ponuntur non probantur" zegt Voetius. Laat ons het logisch purisme niet te ver drijven. Wanneer een man als Dr. Betz [1]) — gerust geen verstokt a-priorist — het goed recht der hypothese erkent, dan vind ik in dit feit voor theologen een les. Ontdoen wij ons van philosophische pruderie. Laten wij op het terrein der gedachte ons geloof, het geloof aan God doen gelden. In iedere concrete wetenschap wordt het goed recht der hypothese erkend. De inhoud der hypothese — mits het een éénvoudig iets zij — is onverschillig. 't Zit hem in den hypothetischen vorm.

---

1) „Wij gaan met de onbewezen waarheid aan den arbeid ... met het a-priori ... derhalve. Doch er zijn empiristen, die hun overigens wel te billijken afkeer van bespiegelende wijsbegerte zoo ver drijven, dat een waarheid a-priori hun even onmogelijk schijnt als een vierkante cirkel. Ik begin meer en meer te gelooven, dat de strijd over de axioma's genoemde „onbewijsbare waarheden" in het tijdperk verkeert, waar elke gedachtenwisseling vroeg of laat in komt, het tijdperk namelijk, waarin men het over de de nieuwe gedachten eigenlijk eens is maar over de oude namen nog twist." Zie Spinoza en Kant door Dr. H. J. Betz. 1883. p. 21.

Keeren wij tot de belangrijke inaugureele Rede terug. Hoe gaarne hadde ik gezien dat de Hoogleeraar zijne stelling, thetisch, positief uitwerkte! Zijne argumenteering ware dan doeltreffender, helderder geweest. Z.H.G.L. polemiseert echter tegen het Empirisme. De empiristische hypothese 1° „verplaatst de moeilijkheden, maar lost ze niet op" — 't is kwaad voor deze hypothese. 2° „Zij is onvoldoende omschreven" — morgen den dag komt er wellicht een empirist die haar voldoende omschrijft. 3° „Zij gaat van eene opvatting van godsdienst uit, die gebrekkig moet heeten." 't Zij zoo. Het empirisme ligt geoordeeld en veroordeeld. Is daarmeê de ontologie gered?

Op bldz. 33 vinden wij eene positieve adstructie der theorie van den hooggeschatten redenaar. Godsdienst is namelijk niet enkel een gemoedsstemming, maar een gemoedsbeweging met bepaalde richting, m. a. w. godsdienst is een bepaalde zijnsverhouding, een relatie, besef van gebondenheid aan God of nog liever deze gebondenheid zelve." Ik treed hier niet in de détails. Mij worde aangetoond dat godsdienst is eene gebondenheid aan God. Aan God. Niet aan het Heelal. Niet aan het mysterieuse, machtige geheel der kosmische wetten en krachten die mij, al naar mijn subjectieven toestand, verbijsteren of verrukken. Niet aan dien raadselvollen grenspaal die het individueele van het algemeene, het bekende van het onbekende, het bewuste van het onbewuste, het leven van den dood scheidt. Godsdienst is gebondenheid aan God. Aan God, die leeft. Mijn geest, in dienst van mijn religieus gemoed heeft niets, niets aan een logisch „Gedankending." Hij dorst naar God. Is deze definitie der betrekking eene appreciatie? Ik heb er volkomen vrede meê. Slechts worde het goed recht dezer waardeering aangetoond. Geschiedt dit? Volgen wij den redenaar. „Godsdienst opgevat als psychologisch verschijnsel en godsdienst opgevat als relatie" (p. 34) zijn geen heterogene begrippen. Biedermann wordt ons aangewezen die

„van meet af de objectiviteit der religieuse verhouding stelt voor den godsdienst op te vatten als „Wechselbeziehung" tusschen God als oneindigen en den mensch als eindigen geest en door van deze opvatting uit te gaan" (ibid). Uitnemend! Bleek à posteriori dat hij daartoe recht had? „Inderdaad, zegt Dr. van Dijk, „de feiten des godsdienstigen levens zijn van dien aard dat zij niet zijn, tenzij de bedoelde relatie van meet af gesteld worde" (p. 35). Dit is de stelling. Haar juistheid, hare welgegrondheid worde nu gepleit. De weg door de wijsbegeerte te volgen is niet déze, ... is niet géne ... zie hier den goeden: „De Wijsbegeerte kan met deze feiten rekenen, maar dan ook met datgene, wat zij wezenlijk insluiten: hun projectie in de wereld der eeuwige dingen" (p. 35). 't Is mij alles helder. Maar: is het inderdaad waar dat deze feiten insluiten, wat gij zegt dat zij insluiten? „'t Is de vraag," zeg ik met den Hoogleeraar, „naar het recht des geloofs" (p. 36). Juist! Dit is het groote punt. Wij vragen niet naar het recht der godsdienstige relatie. Wij vragen naar het recht uwer verklaring dezer relatie, i. c. naar het recht des geloofs. „In laatster instantie ligt de oplossing van deze moeilijkheid niet op het gebied der wetenschap maar op het gebied van het leven" (ibid). Treffelijk gezegd. Maar dit moet nu betoogd worden dat de religie normaal ontwikkeld niet verklaard, niet te verklaren is, tenzij als gebondenheid aan den levenden God. Een stringent bewijs is hier niet. Tot op zekere hoogte kan de redelijkheid der waardeering aangetoond worden. Hadde de Hoogleeraar ons ontwikkeld, in hoofdzaken aangegeven hoe dit moet plaats hebben dan zou zijn belangrijk stuk, naar onze bescheiden meening, veel gewonnen hebben. De cardo rei ware dan beter aan 't licht getreden.

Dan — laat ons dankbaar zijn voor wat wij ontfingen. *Μιμωσεται τις μαλλον ἤ μιμησεται!*

Wij wenschen onzen hooggeachten vriend veel zegen op zijn akademischen werkkring. De Groninger Studenten

in de Godgeleerdheid zullen dezen hunnen voorganger liefhebben en waardeeren. Wanneer de kiel dobbert op dien grooten oceaan dien men Godsdienstwetenschap noemt, acht ik de passagiers van 't schip gelukkig zoo een kloek, voor zijn post berekend, helder ziend stuurman het roer in handen houdt.

Zwolle, Nov. 1883. F. E. DAUBANTON.

De Redactie der „Theologische Studiën" aan de lezers van dit Tijdschrift.

Een kort woord der Redactie besluite dezen eersten jaargang. Dankbaar — hoewel niet over ons zelf voldaan — zien wij op het eerste jaar der „Theologische Studiën" terug. Ons tijdschrift geniet het voorrecht van in een bloeienden toestand te mogen verkeeren. De belangstelling van het theologisch publiek in onzen arbeid blijkt onder anderen uit het getal inteekenaars. Dit overtreft verre onze verwachting.

Door de vaderlandsche pers werden wij — eene enkele uitzondering daargelaten — welwillend ontvangen. Van de op- en aanmerkingen ons ten beste gegeven wenschen wij gebruik te maken.

Een enkel woord over de vervolgstukken.

Ten gevolge van de betrekkelijk kleine ruimte ter onzer beschikking was het ons niet mogelijk om eene uitgebreide studie, in ééns, geheel te plaatsen. Gedachtig aan het „Placet varietas" mochten wij den eisch der verscheidenheid niet al te veel uit het oog verliezen. Verblijd over de medewerking van mannen wier namen in ons Vaderland zoo goeden klank hebben mochten noch wilden wij de plaatsing van hunne stukken uitstellen.

„De beste stuurlui staan aan wal" zeiden onze Vaderen, die flinke stuurlieden waren.

Voortaan zullen wij zooveel mogelijk vervolgstukken vermijden. Indien zij noodzakelijk zijn wenschen wij

zorg te dragen dat ze in de éérst volgende aflevering vervolgd of afgemaakt worden.

De „Theologische Studiën" hebben meer ruimte noodig. Na een jaar van proefneming blijkt de woning te klein. Stukken ons ter plaatsing toegezonden moesten om deze reden geweigerd worden. Meer dan één opstel door leden der Redactie geschreven wachtten te vergeefs op een plaatsje.

Wij besloten in 1884 met een aanmerkelijk kleiner lettertype te drukken. Zoo winnen wij ruimte, zonder den prijs van inteekening te verhoogen. Deze schikking danken wij aan de welwillendheid der H.H. Kemink en Zoon, de uitgevers van dit tijdschrift.

Niet overmoedig maar wel bemoedigd zien wij ons tijdschrift zijn tweede levensjaar intreden. Mogen de „Theologische Studiën" zich in de liefde en belangstelling van lezers en medewerkers blijven verheugen!

Wij houden ons doel voor oogen. Om dat doel zal de Heer der Gemeente ons blijven zegenen, gelijk Zijn zegen ons reeds verblijdde.

En wat is dan ons doel?

Geheel onwaar verklaarde iemand, bij de verschijning onzer eerste aflevering dat wij, zonder ons te laten aandienen, zoo maar met de deur in huis vielen. Zóó onbeholpen handelden wij inderdaad niet.

In de maand November 1882 verspreidden wij een prospectus. Daarin gaven wij rekenschap van ons bedoelen: „In de overtuiging dat er in ons Vaderland behoefte bestaat aan een tijdschrift, waarin de Theologische Wetenschap van geloovig standpunt beoefend worde, hebben ondergeteekenden tot de oprichting van zulk een tijdschrift, onder den naam van „Theologische Studiën" besloten.

Vereenigd door het gemeenschappelijk geloof in Jezus Christus, onzen Heer, zooals Hij uit de Heilige Schriften wordt gekend, wenschen zij langs dien weg de belangen van Godsrijk en Gemeente te bevorderen, zonder zich

te begeven op het gebied van den kerkelijken strijd onzer dagen."

Aan dit vaandel wenschen wij getrouw te blijven.

Wij bieden onze heilbede aan allen die den Heer Jezus Christus in onverderfelijkheid liefhebben.

November 1883.

De Redactie der „Theologische Studiën."

Inhoud van Tijdschriften.

T. Cannegieter, Wordt het Wezen van den Christelijken Godsdienst op juiste wijze aangeduid, als men Hem Verlossingsgodsdienst noemt? (Geloof en Vrijheid. V).

A. J. Th. Jonker, Brieven uit de Hel. II. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. October).

E. H. Lasonder, Wie was Preste-Jan? (Geloof en Vrijheid. V).

I. G. D. Martens, Luthers Bijbelvertaling. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. November).

Buitenlandsche Tijdschriften

S. Adler, Nachtrag zu: Der Versöhnungstag in der Bibel u. s. w. (Ztschr. f. d. A. T. Wissensch. 1883, 2, S. 272).

G. Baldensperger, La théologie d'Albert Ritschl. I. (Revue de théol. et de philos. 1883. V. p. 511—529.

Bindemann, Das Studium des Neuen Testaments u. die neuen kritischen Textausgaben (Ev. Kirch.-Ztg. 1883, 37, Sp. 783—788; 88, Sp. 815—820).

K. Budde, Ein althebräisches Klagelied. Nachtrag (Ztschr. f. d. A. T. Wissensch. 1883, 2, S. 299—306).

H. Conrad, Die Beziehungen zwischen Predigt und Seelsorge [Schlufs] (Ev. Kirch.-Ztg. 1883, 29, S. 617—622).

A. B. Davidson, The book of Isaiah: chapters XL—LXVI. II. The prologue (Expositor 1883, Sept., p. 186—203).

Franz. Delitzsch, Ueber den Jahve-Namen. I. Ueber die Aussprache des Tetragrammaton. Vier Briefe von F. Dietrich an Franz Delitzsch (Ztschr. f. d. A. T. Wissensch. 1883, 2, S. 280—298).

Die Geschichte der Ehebrecherin: Joh. 8, 1—11 (Ev. Kirch.-Ztg. 1883, 33, S. 703—710).

Emil Egli, Das römische Militär in der Apostelgeschichte (Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1883, I. S. 10—23).

Fuchs, Beiträge zur einer richtigen Würdigung Jacob Böhmes, des Philosophus teutonicus I (Der Beweis des Glaubens 1883, Oct. S. 361—370).

J. Gildemeister, Beiträge zur Palästinakunde aus arabischen Quellen. III. (Ztschr. d. Deutschen Palaestina-Vereins VI, 1 [1883], S. 1—12).

C. D. Ginsbury, The Shapira MS. of Deuteronomy (The Athenaeum 18 Aug., p. 206abc).

Franz Görres, Die angebliche Christenverfolgung zur Zeit des Kaisers Claudius II (Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1883, I. S. 37—97).

Gretillat, Wellhausen et sa méthode dans sa critique du Pentateuque I (Revue de theol. et de philos. 1883, 5, p. 484—510).

H. Guthe, Ausgrabungen bei Jerusalem [Schluss] (Ztschr. d. Deutschen Palaestina-Vereins V, 4 [1883], S. 271—377).

H. Holtzmann, Zur Frage nach Zweck und Adresse des Hebraër-briefes (Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1883 I. S. 1 -10).

W. Hönig, Beiträge zur Aufklärung über das vierte Evangelium (Fortsetzung und Schluss) (Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1883, I. S. 97—125).

B. Hülfen, Die deutsche evangelische Gemeinde in Konstantinopel: ein Diasporabild (Monatsschr. f. inn Miss. 1883, 1. Sept., S. 457—467).

Kalchreuter, Luther als Prediger ('Halte was du hast' VI, 12 [1883], S. 529—546).

A. Kamphausen, Neuer Versuch einer Chronologie der hebräischen Könige (Ztschr. f. d. A. T. Wissensch. 1883, 2, S. 193—202).

R. Koenig, Beiträge zur 100jährigen Geschichte der Sonntagsschule. VI. In den Vereinigten Staaten von Nordamerika (Monatsschr. f. inn. Miss. 1883, 1. Aug., S. 401—419).

Meinhold, Luther als Mann des Volks und Begründer der deutschen evang. Volkskirche (Ev. Kirch.-Ztg. 1883, 38, Sp. 799—814).

W. Milligan, The church of Christ in the Apocalypse (Expositor 1883, Sept., p. 215—232).

A. Neubauer, and A. H. Sayce, The Shapira MSS. of Deuteronomy. Letters (The Academy 18 Aug., p. 116a—117a).

W. Pressel, Die Judenfrage als Missionsfrage (Ev. Kirch.-Ztg. 1883, 32, Sp. 673—680).

W. Pressel, Die Judenfrage als Missionsfrage. [Schluss] (Ev. Kirch.-Ztg. 1883, 33, Sp. 695—702).

Reinicke, Die evangelische Mission in Palästina (Ztschr. d. Deutschen Palaestina-Vereins VI, 1 [1883], S. 13—30).

E. Runtzler, Die lutherische Lehre von der Kindertaufe im Verhältniss zur Lehre von der Rechtfertigung (Mittheilgn. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Russland 1883, Aug., S. 297—331).

S. Sandreczki, und Reinicke, [Briefe über Palästina] (Ztschr. d. Deutschen Palaestina-Vereins VI, 1 [1883], S. 78—80).

— Die Namen der Plätze, Strassen, Gassen u. s. w. des jetzigen Jerusalem (Ztschr. d. Deutschen Palaestina-Vereins VI, 1 [1883], S. 43—77).

T. Schmalenbach, Das Eigenthümliche und Nachahmungswerthe an J. A. Bengel (Ev. Kirch.-Ztg. 1883, 29 Sp. 609—618).

Schmoller, Das Selbstzeugniss Christi vom Heilswert seines Todesleidens Matth. 20, 28. Mark. 10, 45 (Beweis d. Glaubens 1883, Aug., S. 297—313).

— Das Selbstzeugniss Christi vom Heilswert seines Todesleidens Matth. 20, 28. Mark. 10, 45 (Beweis des Glaubens. 1883. Sept. S. 337—355).

— Das Selbstzeugniss Christi vom Heilswert seines Todesleidens Matth. 20, 28. (Mark. 10, 45 [Schluss]. Der Beweis des Glaubens 1883, Oct., S. 370—386).

Schneider, Eine Engelserscheinung in der Reformationszeit (Theol. Stud. aus Württ. 1883, 3, S. 178—183).

R. Seeberg, Reich Gottes und Kirche (Mittheilgn. u. Nachrn. f. d. ev. Kirche in Russland 1883, Sept., S. 369—391).

R. Seyerlen, Das System der practischen Theologie in seinen Grundzügen [Schluss] (Ztschr. f. prakt. Theol. V, 4 [1883], S. 297—319).

Seyler, Altheidnische Religiosität. II. Heraklit von Ephesus [Schluss] (Beweis d. Glaubens 1883, Sept., S. 321—337).

Simple causerie à propos de quelques travaux récents sur Vinet (Revue de theol. et de philos. 1883, 5, p. 433—483).

Stosch, Das Zungenreden nach Apg. 2 und 1 Cor. 14 (Ev. Kirch.-Ztg. 1883, 30, Sp. 633—640).

Daniel Völter, Das Ursprungsjahr des Montanismus (Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1883, I. S. 23—37).

A. G. Weld, The route of the Exodus (Expositor 1883, Sept., p. 232—240).

O. Zöckler, Glaubensgewissheit und Theologie (Ev. Kirch.Ztg. 1883, 36, Sp. 761—766).